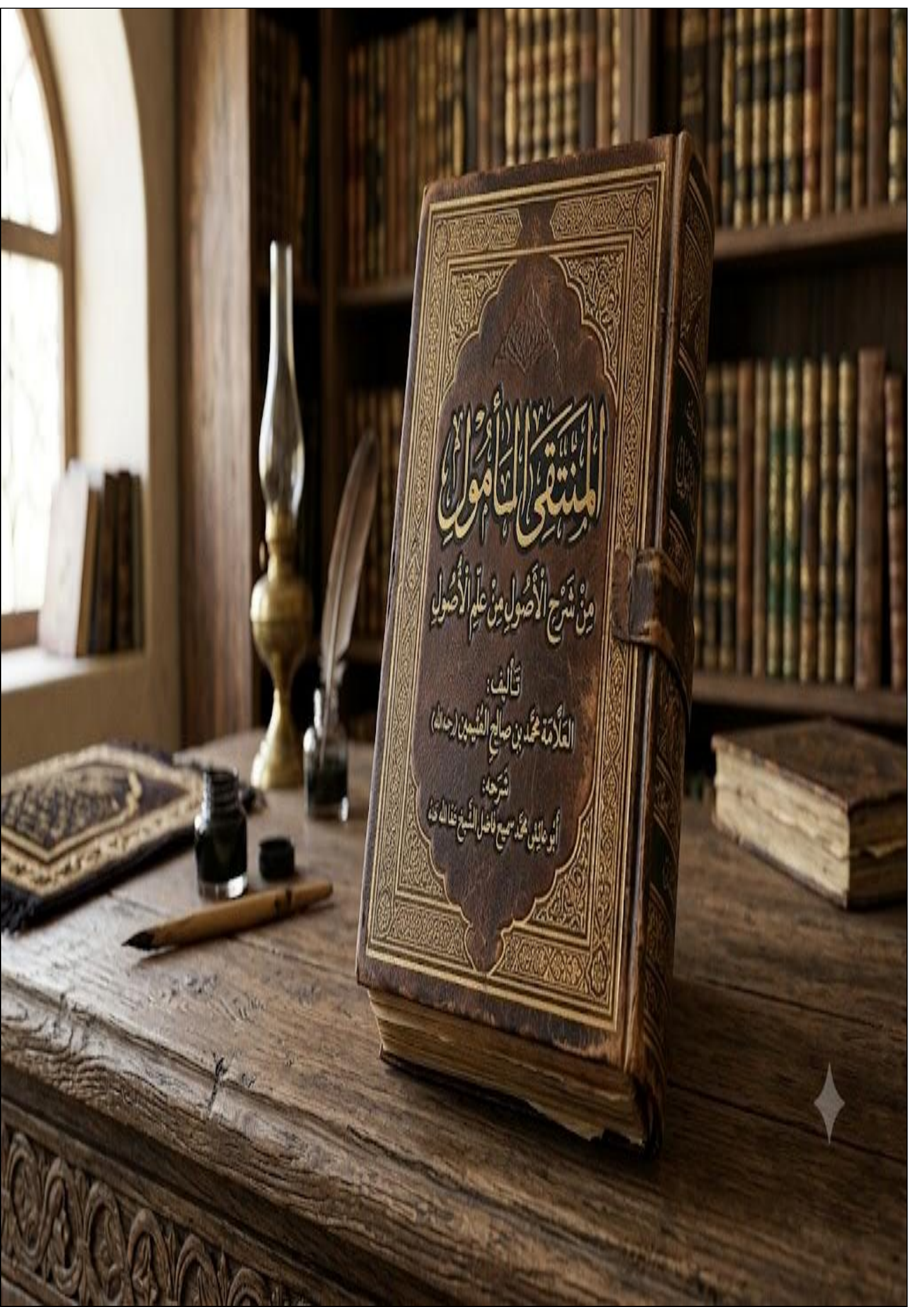
المنتقى المأمول
من شرح الأصول من علم الأصول
تأليف:
العلامة محمد بن صالح العثيمين (رحمه الله)
شرحه:
أبو خالد محمد سميع فاضل السمع غفر الله له

بسم الله الرحمن الرحيم

إنَّ الحمدَ للهِ نحمدُهُ ونستعينُهُ ونستغفرُهُ، ونعوذُ باللهِ تعالى من شرورِ أنفسِنا ومن سيئاتِ أعمالِنا، من يهدِهِ اللهُ فلا مضلَّ لهُ، ومن يضللْ فلا هاديَ لهُ، وأشهدُ أن لا إلهَ إلا اللهُ وحدهُ لا شريكَ لهُ، وأشهدُ أنَّ محمدًا عبدُهُ ورسولُهُ، صلى اللهُ عليه وعلى آلِهِ وصحبِهِ وسلم تسليمًا كثيرًا.

﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللهَ حَقَّ تُقَاتِهِ وَلَا تَمُوتُنَّ إِلَّا وَأَنْتُمْ مُسْلِمُونَ﴾[آل عمران:102]

﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ وَخَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا وَبَثَّ مِنْهُمَا رِجَالًا كَثِيرًا وَنِسَاءً وَاتَّقُوا اللهَ الَّذِي تَسَاءَلُونَ بِهِ وَالْأَرْحَامَ إِنَّ اللهَ كَانَ عَلَيْكُمْ رَقِيبًا﴾[النساء:1]

﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللهَ وَقُولُوا قَوْلًا سَدِيدًا﴾[الأحزاب:70]

﴿يُصْلِحْ لَكُمْ أَعْمَالَكُمْ وَيَغْفِرْ لَكُمْ ذُنُوبَكُمْ وَمَنْ يُطِعِ اللهَ وَرَسُولَهُ فَقَدْ فَازَ فَوْزًا عَظِيمًا﴾[الأحزاب:71]

أما بعد، فإنَّ أصدقَ الحديثِ كتابُ اللهِ -عزَّ وجلَّ-، وخيرَ الهدي هديُ محمدٍ صلى اللهُ عليه وعلى آلِهِ وصحبِهِ وسلم تسليمًا كثيرًا، وشرَّ الأمورِ محدثاتُها، وكلَّ محدثةٍ بدعةٌ، وكلَّ بدعةٍ ضلالةٌ، وكلَّ ضلالةٍ في النار.

أما بعد:

فقد انتهينا بحولِ اللهِ وقوتِهِ من شرحِ الرسالةِ اللطيفةِ للشيخ عبد الرحمن بن ناصر بن سعدي – رحمه الله- في المستوى الأول[1]، وهذه الرسالةُ كانت نافعةً

[1] - هي دورة مفاتيح العلم بكرداسة ، وقد انتهى المستوى الأول والثاني يسَّر الله عودتها، وشرح الرسالة اللطيفة منشور على الشبكة صوتا وكتابة بحمد الله تعالى.

جدًّا لما فيها من مهماتِ المسائلِ في هذا الفنِّ .

أما المستوى الثاني فسيكون الكلامُ في فنِّ الأصول، عن رسالةِ الأصول من علمِ الأصول لتلميذِ الشيخ السعدي، وهو الشيخ محمد بن صالح العثيمين -عليه رحمة الله-.

وهذا الفنُّ من الأهميةِ بمكانٍ، فهو كما قيل بالنسبةِ للفقهِ، بل بالنسبةِ للشرعِ كالنحوِ بالنسبةِ للغةِ، فكما أنَّ استقامةَ اللغةِ إنما تكونُ بإتقانِ النحوِ، فكذلك استقامةُ الفقهِ وإتقانُه إنما يكونُ بإتقانِ هذا الفنِّ، وهو فنُّ أصولِ الفقه.

فنبدأُ إن شاء اللهُ أولًا بترجمة وجيزة لصاحبِ المتنِ، وهو الشيخُ العلامة محمدُ بنُ صالحِ بنِ العثيمين -عليه رحمة الله-.

أما نسبُهُ: فهو أبو عبدِ اللهِ محمدُ بنُ صالحِ بنِ عثيمين الوهيبي التيمي -رحمه الله-، وُلد في مدينةِ عنيزة في السابعِ والعشرين من شهرِ رمضانَ المبارك عامَ 1347 من هجرةِ النبيِّ -صلى اللهُ عليه وسلم-

نشأ في بيتِ علمٍ، فقرأَ القرآنَ الكريمَ على جدِّهِ من جهةِ أمِّهِ عبدِ الرحمنِ بنِ سليمانَ الدامغ، ثم تعلم بعد ذلك الخطَّ والحسابَ وبعضَ فنونِ الآداب.

وكان الشيخُ عبدُ الرحمنِ السعدي – رحمه الله- قد أقامَ اثنين من طلبةِ العلمِ عنده ليُدرسوا الطلبةَ الصغار، فقرأ عليه الشيخُ -رحمه الله- مختصرَ العقيدةِ الواسطيةِ وكذلك منهاجَ السالكين للشيخ، وكذلك الآجروميةَ والألفيةَ.

وقرأ على الشيخِ كذلك، والذي يُعتبرُ شيخَهُ الأولَ، في التوحيدِ والتفسيرِ والحديثِ والفقهِ وأصولِ الفقهِ والفرائض.

وكان الشيخُ ابنُ عثيمين -رحمه الله- يُجلُّ شيخَهُ السعدي، ويجعلُ له منزلةً

عظيمة . قال الشيخُ ابنُ عثيمين –رحمه الله–: "إني تأثرتُ به كثيرًا في طريقةِ التدريسِ وعرضِ العلمِ وتقريره للطلبةِ بالأمثلةِ والمعاني، وكذلك تأثرتُ به من ناحيةِ الأخلاق، لأن الشيخَ عبدَ الرحمنِ –رحمه الله– كان على جانبٍ كبيرٍ من الأخلاقِ الفاضلةِ، وكان على قدرٌ كبيرٌ في العلمِ والعبادةِ، وكان يُمازحُ الصغيرَ ويضحكُ إلى الكبير، وهو من أحسنِ من رأيتُ أخلاقًا".

ثم قرأ على شيخِهِ الثاني، وهو الشيخُ عبدُ العزيزِ بنُ باز – رحمه الله– صحيحَ البخاري، وكذلك بعضَ رسائلِ شيخِ الإسلامِ ابنِ تيمية، وكذلك بعضَ الكتبِ الفقهية.

قال الشيخُ ابنُ عثيمين – رحمه الله–: "تأثرتُ بالشيخِ عبدِ العزيزِ بنِ باز – رحمه الله– من جهةِ العنايةِ بالحديث، وتأثرتُ به من جهةِ الأخلاقِ أيضًا، من جهةِ بسطِ نفسِهِ للناس".

ثم دخل بعد ذلك المعهدَ العلميَّ والتحق به بعد مشورة بعضِ مشايخِهِ، وبعد أن استأذنَ شيخَهُ الأولَ الذي هو الشيخُ السعدي – رحمه الله–.

ولما توفي الشيخُ عبدُ الرحمنِ بنُ ناصرٍ السعدي تولى الشيخُ ابنُ عثيمين إمامة الجامعِ الكبيرِ بعُنيزةَ، مع ما كان للشيخِ السعدي من كثيرٍ من الطلبةِ، وهذا يدلُّ على علوِّ منزلةِ الشيخِ ابنِ عثيمين عنده، فكان يدرِّسُ في المعهدِ العلمي، ثم بعد ذلك درَّسَ في كليتي الشريعةِ وأصولِ الدينِ بجامعةِ الإمامِ محمد، وكان عضوًا في هيئةِ كبارِ العلماءِ بالمملكةِ، وعرضَ عليه الشيخُ محمدُ بنُ إبراهيم – رحمه الله– القضاءَ، وألحَّ عليه في ذلك، بل أصدر قرارًا بتعيينه رئيسًا للمحكمةِ الشرعيةِ، ولكنه طلب منه الإعفاءَ، وبعد مراجعاتٍ واتصالٍ شخصيّ مع فضيلةِ

الشيخِ سمح له –رحمه الله– بإعفائه من منصبِ القضاءِ.

نستطيع أن نقول عن المؤلف إنه كان شيخَ التفسيرِ والعقيدةِ والفقهِ والسيرةِ النبويةِ والأصولِ والنحوِ وسائرِ العلومِ الشرعيةِ، فله مؤلفاتٌ كثيرةٌ، وضرب بحظٍّ وافرٍ في سائرِ العلومِ وفي سائرِ الفنونِ، وهذا ليس ببعيد على طالبِ العلم، لا يستصعبن أحدُكم هذا الأمرَ ويقول: كيف أكون شيخًا في أصولِ التفسيرِ وكذلك أصولِ الحديثِ وفي الفقهِ والنحوِ والسيرةِ وغير ذلك؟

هذا ليس ببعيدٍ، وسلفُنا الصالحُ كان لهم باعٌ في مثل هذه الأمورِ، فكان منهم المحدِّثُ والفقيهُ والمفسِّرُ والنحويُّ، جمع كلَّ هذه الفنونِ، مع أنك لو نظرت في سيرته وفي عمره قد تجده لم يتجاوز الخمسين بل لم يتجاوز الأربعين ، فكانت عندهم هِمَّةٌ، وكان عندهم أصلٌ في التأصيلِ، وكذلك في التحصيلِ، وكان لهم منهج معيَّن.

فهذا المنهج أدَّى إلى اختصارِ الوقتِ وإلى الحرصِ عليه وإلى البركةِ في علمه، فهذا ليس ببعيدٍ على طالبِ العلمِ، ولكن ينبغي لطالب العلمِ إذا أراد أن يحقِّق ذلك أن يهتمَّ بالتأصيلِ مع التحصيل، لأن الواحدَ منا قد يقرأ كثيرًا جدًا وقد يحصِّل كثيرًا جدًا، ومع ذلك تجد بعضَ المسائلِ غير مؤصَّلة عنده، ليس عنده تأصيلٌ وليس عنده قاعدةٌ ثابتةٌ أو أصلٌ ثابتٌ يردُّ إليه المسائلَ التي يُسأل فيها، فلا بدَّ من معرفةِ أصولِ كلِّ علمٍ ليتمَّ البناءُ عليه، ولذلك قالوا قديمًا: " من حُرِمَ الأصولَ حُرِمَ الأصولَ".

وقال شيخُ الإسلامِ ابنُ تيمية –رحمه الله– في مجموعِ الفتاوى في ردِّه على نُفاةِ الصفاتِ قال: "وهذا أصلٌ مهمٌّ"، قال: وهو يبيِّن أهميةَ هذا الأصلِ، وهو أن الإنسانَ ينبغي أن يكون عنده أصولٌ يرجع إليها.

قال: وهذا أصلٌ مهمٌّ، من تصوَّرَه عرف حقيقةَ الأقوالِ الباطلةِ، لماذا؟ لأن عنده أصلًا يستطيع أن يميِّز به بين المحكمِ والمتشابهِ، بين الدليلِ والشبهة.

قال: من عرفه أو من تصوَّرَه عرف حقيقةَ الأقوالِ الباطلةِ وما يلزمها من اللوازمِ، وعرف الحقَّ الذي دلَّ عليه صحيحُ المنقولِ وصريحُ المعقولِ، لا سيما في هذه الأصولِ التي هي أصولُ كلِّ الأصولِ، يعني أصولُ الدينِ، قال: والضالُّون فيها لما ضيَّعوا الأصولَ حُرِموا الوصولَ.

وقال –رحمه الله– كذلك في مجموعِ الفتاوى، وهو يتكلم عن طاعةِ الأنبياءِ والمرسلين، قال: وإنها واجبةٌ، بخلاف طاعةِ الأولياءِ، –كان يردُّ على الصوفيةِ–، قال: ولهذا قيل في مثل هؤلاء: إنما حُرِموا الوصول بتضييعِ الأصولِ، فإن أصلَ الأصولِ تحقيقُ الإيمانِ بما جاء به الرسولُ –صلى الله عليه وسلم–.

وقال أيضًا قال: ومن لم يكن معه أصلٌ ثابتٌ فإنه يُحرَم الوصولَ، لأنه ضيَّع الأصولَ، فإنه يُحرَم الوصولَ لأنه ضيَّع الأصولَ، ولهذا تجد أهلَ البدعِ والشبهاتِ لا يصلون إلى غايةٍ محمودة"، فهذا يبيِّن لنا أهميةَ الأصلِ الذي ينبغي أن يسير عليه المرء سواءً كان المعنيُّ به أصلَ الدينِ وهو متابعةُ النبي –صلى الله عليه وسلم–، أو المعنيُّ به الأصلَ في كلِّ علمٍ وفي كلِّ فنٍّ من الفنون، حتى إذا أراد بعد ذلك أن يبني عليه كانت عنده القاعدة والأساس التي يستطيع من خلالها أن يبني عليه.

الشيخ –رحمه الله – كما قلنا كان عالمًا في سائرِ الفنونِ، فله مؤلفاتٌ كثيرةٌ زادت على الأربعين ما بين كتابٍ ورسالة، فمن أول هذه الرسائل [فتحُ ربِّ البريةِ بتلخيصِ الحموية]، أولُ رسالة كتبها الشيخ وهي مطبوعةٌ، وكذلك له [تسهيلُ الفرائضِ]، و[شرحُ لمعةِ الاعتقادِ]، و[شرحُ العقيدةِ الواسطية]، وكذلك له كتاب أو جُمِعَ له كتابٌ في فتاوى الشيخ سُمِّي بـ[المجموعِ الثمينِ في فتاوى ابن عثيمين]، وكذلك له أصولُ التفسيرِ، وله شرحٌ لرياض الصالحين، والشرحُ الممتعُ معروفٌ نافع في بابه، والقولُ المفيدُ في شرحِ كتابِ التوحيد، إلى غير ذلك من الكتبِ النافعةِ التي لا يستغني عنها طالبُ علم.

تُوُفِّي –رحمه الله – يومَ الأربعاءِ في الخامسِ عشر من شهرِ شوال سنةَ إحدى وعشرين وأربعمائةٍ من هجرة النبي صلى الله عليه وسلم.

وكانت وفاتُه إثرَ إصابته بسرطان القولون الذي ظلَّ يعاني منه لمدةٍ طويلة، وصُلِّي عليه في المسجدِ الحرام، وقد ظلَّ الشيخ –عليه رحمةُ الله– صابرًا محتسبًا، رافضًا للعلاج الكيمياوي، لأنه أُخبر بأن العلاجَ سيتسبب في ذهابِ لحيته ، وهذا يبيِّن لنا شدةَ تمسُّكه بالسنة –رحمه الله– .

كان صاحبَ دعابة، وكان صاحبَ ورع، فمما يُذكر عنه من ورعه أنه لما أفتى بفتيا معلومة اتهمه بعضُ الناس بتهمٍ شتَّى تتعلق باعتقاده، والشيخُ مقتنعٌ بما قال، وله في ذلك سلف مثل شيخِ الإسلام –عليه رحمةُ الله–.

وفي مرَّةٍ زاره شبابٌ من طلبةِ العلمِ ومعهم أسئلةٌ، ومن ضمن تلك الأسئلةِ ما يتعلَّق بتلك الفتوى التي أفتى بها الشيخُ، وما قيل في الشيخِ –رحمه الله–، فأجاب الشيخُ، ومن ضمن ما قاله في إجابته: إنَّ الناسَ إذا رأوا إنسانًا مشهورًا تكلَّموا عنه

وطعنوا فيه حسدًا من عند أنفسهم، وذهب الشبابُ ومعهم التسجيلُ ، وفي الليلِ اتَّصل الشيخُ -رحمه الله- بالشابِّ الذي أحضرهم إليه طالبًا منه هذا الشريط، فتعجب الشابُّ أولًا لاتصالَ الشيخِ، وتعجب أكثرَ من هذا الطلبِ الذي طلبه الشيخُ، فطلب الشابُّ التوضيحَ من الشيخِ عليه -رحمه الله-، لماذا يطلب هذا التسجيلَ؟، فقال الشيخُ: هناك كلمةٌ قلتُها ما كان ينبغي لي أن أقولها، وأرى أن تُحذفَ من الشريطِ، وهي قولي: إنسانًا مشهورًا، فهذه فيها تزكيةٌ للنفس، أرى أن تُحذفَ!!.

وكان كذلك صاحبَ دعابةٍ كشيخه، فصلَّى ذاتَ مرَّةٍ في الحرمِ المكيِّ، وأراد بعد خروجه من الحرمِ الذهابَ إلى مكانٍ يحتاجُ الذهابُ إليه إلى سيارة، وأوقف الشيخُ -رحمه الله- سيارةً ، وفي الطريقِ أراد السائقُ التعرُّفَ على الراكبِ، فقال له: من الشيخُ؟ فقال: محمدُ ابنُ عثيمين، فقال السائقُ: الشيخُ يعني محمدَ بنَ عثيمينَ الشيخَ المعروف؟ وظنَّ أنَّ الشيخَ يكذبُ عليه إذ لم يخطرْ بباله أن يركبَ معه مثلُ الشيخ.

فقال الشيخُ ابنُ عثيمين: نعم، الشيخُ، فقال الشيخُ ابنُ عثيمين: ومن الأخُ يعني السائقُ؟ فقال له: الشيخُ عبدُ العزيزِ بنُ باز، فضحك الشيخُ وقال: أنت الشيخُ عبدُ العزيزِ بنُ باز؟ لكن الشيخَ عبدَ العزيزِ ضريرٌ ولا يسوقُ سيارة، فقال: وابنُ عثيمينَ في نجدٍ، وإيش اللي يجيبه هنا؟ أنت تمزحُ معي، فضحك الشيخُ وأفهمه بالفعلِ أنه ابنَ عثيمين، وسأله سائلٌ ذاتَ يومٍ: إذا كان القارئُ يستمعُ إلى المسجِّل فجاءت سجدةُ التلاوة، فهل يسجدُ للتلاوة؟ فقال الشيخُ: نعم، إذا سجدَ المسجد!!

وكان الشيخ ابن عثيمين يتكلم في درسٍ عن عيوبِ النِّساء في أبوابِ النِّكاح، فسأله سائلٌ وقال له: إذا تزوجتُ ثم وجدتُ زوجتي ليس لها أسنان، فهل هذا عيبٌ يبيح لي طلب الفسخ؟ فضحك الشيخ -عليه رحمة الله- وقال: هذه امرأةٌ جيدة حتى لا تعضَّكَ رحمه الله رحمةً واسعة.

نبدأ إن شاء الله في هذه الرسالة: [رسالة الأصول من علم الأصول] الدرسَ القادم، وكان لاختيار هذه الرسالة أسباب، منها:

- أن العثيمين –رحمه الله- تلميذ الشيخ السعدي، فستجد العبارة قريبةً سهلةً خاليةً من التعقيد كحال شيخه، ثم إنك ستجد العبارة قريبةً جدًا من العبارة التي كانت في الرسالة اللطيفة.
- والأمر الثاني: أنها لعالمٍ سنيٍّ سلفيٍّ، وبالتالي ستجد عبارتها خاليةً من الاضطرابات التي أصابت الحدود الأخرى أي في علم الأصول بسبب علم الكلام، فقلما يخلو كتابٌ من كتب الأصول من هذه المسائل التي هي دخيلةٌ على علم الأصول وعلى الدين، أما هذه الرسالة فستجدها – إن شاء الله- خاليةً من هذه الأمور.
- الأمر الثالث: أنها مشروحةٌ كذلك من قبل الشيخ ابن عثيمين، يعني هذه الرسالة للذي لا يستطيع أن يواصل معنى الكتابة، سيجد هذه الرسالة مشروحة من الماتن نفسه من صاحب المتن نفسه ، فمن لم يتمكن من متابعة الكتابة والكتابة لابد منها، لا بد أن تكتب، ولن يكون الشرح سريعًا، ومن ثم يتسنى لك أن تكتب، لا يلزم في كل جملةٍ أن أقول لك: اكتب هذه الجملة، إنما طالب العلم النابه الحريص على

العلم ينبغي أن يكون واعيًا متيقظًا في سماعه للشيخ، فإذا وجده قال جملةً أو مسألةً تستحق الكتابة دوَّنها، خاصةً أنني لن أعتمد على شرح الشيخ اعتمادا كليا، ، قد نقرأ بعض كلامه ولكن ستكون هناك زيادةٌ أو توضيحٌ ينبغي أن يكتب.

- الأمر الرابع: أن هذا المتن قريبٌ من الرسالة الأولى التي كانت في المستوى الأول، فمن فاته المستوى الأول، يستطيع استدراك ذلك إن شاء الله.

- الأمر الخامس والأخير: وهي محبة الشيخ في قلوب طلبة العلم السُنيين السلفيين، فالشيخ ابن عثيمين –رحمه الله – له مكانةٌ عظيمةٌ جدًا في قلوبنا كالشيخ ابن باز وكالشيخ الألباني –رحمهم الله –، وكذلك سائر مشايخ أهل السنة، أسأل الله عز وجل أن يرحم منهم الأموات وأن يبقي منهم الأحياء على برٍّ وطاعة.

فمحبة الشيخ في قلوبنا هذه تحملنا على تعلم هذا العلم وعلى أخذ العلم منه وعلى الاقتداء به وبخصاله التي علمناها وسمعناها، وخير مثال لذلك النبي –صلى الله عليه وسلم–، لما كان هو من أحب الناس لأصحابه –صلى الله عليه وسلم– كانوا يقتدون به في كل دقيقٍ وجليل، كذلك شيخ الإسلام ابن تيمية –عليه رحمة الله– كان تلامذته يحبونه جدًا ويتحملون الأذى في سبيل نشر علمه –رحمه الله–.

فهذه بعض أسباب اختيار هذه الرسالة، وهي رسالةٌ يسيرة إن شاء الله

ليست صعبة، ولو أن هناك إشكالًا فاكتب ورقةً وأرسلها لي أثناء الدرس.

قال الشيخ -رحمه الله- قال:

بسم الله الرحمن الرحيم، الحمد لله نحمده ونستعينه ونستغفره ونتوب إليه، ونعوذ بالله من شرور أنفسنا ومن سيئات أعمالنا، من يهده الله فلا مضل له، ومن يضلل فلا هادي له، وأشهد أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له، وأشهد أن محمدًا عبده ورسوله، صلى الله عليه وعلى آله وأصحابه ومن تبعهم بإحسان إلى يوم الدين وسلم تسليمًا.

أما بعد: فهذه رسالةٌ مختصرةٌ في أصول الفقه، كتبناها على وفق المنهج المقرر للسنة الثالثة الثانوية في المعاهد العلمية، وسميناها: الأصول من علم الأصول، أسأل الله أن يجعل عملنا خالصًا لله نافعًا لعباد الله، إنه قريبٌ مجيب.

هذه المقدمة التي بدأ بها الشيخ -رحمه الله- تسمى بخطبة الحاجة، أو خطبة النكاح، وهذه المقدمة كان النبي -صلى الله عليه وسلم- يبدأ بها خُطبَه، وسَنَّ كذلك للناكح أن يبدأ بها إذا أراد النكاح.

والشيخ الألباني -رحمه الله- له رسالةٌ لطيفة مطبوعة جمع فيها شواهد هذه الخطبة وطرقها، سماها: خطبة الحاجة التي كان رسول الله -صلى الله عليه وسلم- يعلمها أصحابه.

بدأ الشيخ -رحمه الله- متنه بقوله: بسم الله الرحمن الرحيم، اقتداءً بكتاب الله -عز وجل-، فهذا أول ما بدأ به كتاب الله -عز وجل-.

واقتداءً بسنة النبي -صلى الله عليه وسلم- الفعلية ؛ فالنبي -صلى الله عليه

وسلم -كان إذا كتب الرسائل إلى الأمراء والملوك كان يبدأ بـ: بسم الله الرحمن الرحيم، كما في صحيح البخاري في كتابه إلى هرقل عظيم الروم، وكذلك سنته القولية كما في أمره أن تُكتب البسملة في صلح الحديبية.

وكذلك بدأ الشيخ -رحمه الله- بالبسملة متابعًة لأهل العلم، فهذا أمرٌ صار كالمتواتر بين أهل العلم في تصنيفهم، فإنهم يبدأون بـ: بسم الله الرحمن الرحيم.

قال: الحمد لله نحمده ونستعينه ونستغفره ونتوب إليه.

قوله: الحمد لله، أي إثبات سائر الكمالات لله تبارك وتعالى بالثناء عليه بجميل خصاله مع محبته وتعظيمه، كما قال شيخ الإسلام -عليه رحمة الله- في بيان معنى الحمد.

فالحمد يعني الكمال لله -عز وجل- في سائر أسمائه وصفاته وألوهيته وربوبيته مع الثناء عليه بذلك مع محبته وتعظيمه.

قال: الحمدُ للهِ نحمدُه ونستعينُه ونستغفرُه، فجمع بين الجملةِ الاسميّةِ التي تدلُّ على الاستقرار والثبات، والجملةِ الفعليّةِ التي تدلُّ على التجدّد، والنبيُّ -صلى الله عليه وسلم- كان يجمع بينهما، كان يقول: إنَّ الحمدَ للهِ نحمدُه ونستعينُه ونستغفرُه، فهذا اقتداءٌ كذلك بالنبيِّ -صلى الله عليه وسلم-.

قال: ونعوذُ باللهِ من شرورِ أنفسِنا، والعوذُ معناه الاعتصامُ باللهِ -عزَّ وجلَّ- من كلِّ شرٍّ.

واللوذُ أو اللياذُ معناه: الالتجاء للهِ عزَّ وجلَّ في تحصيلِ المأمول، إذًا العوذُ الالتجاءُ والاعتصامُ باللهِ -عزَّ وجلَّ- في دفعِ المكروه، واللوذُ أو اللياذُ الالتجاءُ

إلى اللهِ -عزَّ وجلَّ- في تحصيلِ المأمول المحبوب.

ولذلك كان أبو الطيب يقول وهو يخاطب أحد الملوك:

يا من ألوذُ به فيما أؤمِّله..... ومن أعوذُ به فيما أحاذره

لا يجبرُ الناسُ عظمًا أنت كاسره.... ولا يهيضون عظمًا أنت جابره.

فكان شيخُ الإسلام يقول: هذا لا يجوزُ أن يكون إلا للهِ -تبارك وتعالى- ،هذان البيتان

ما ينبغي أن يُخاطَب بهما ملكٌ من ملوكِ دنيا، إنما الذي يُخاطَب بهما اللهُ .

قال: نعوذُ باللهِ من شرورِ أنفسِنا: فللنفسِ شرورٌ كما قال اللهُ -تبارك وتعالى-: ﴿وَمَا أُبَرِّئُ نَفْسِي إِنَّ النَّفْسَ لَأَمَّارَةٌ بِالسُّوءِ إِلَّا مَا رَحِمَ رَبِّي﴾[يوسف:53].

وشرورُ النفسِ تدورُ على أمرين:

- إمّا إزعاجٌ إلى معصية، فالنفسَ الأمّارةَ تُزعجُ المرء إلى فعلِ المعصية،
- وإمّا تثبيطٌ عن طاعة.

قال: ومن سيئاتِ أعمالِنا، ومن سيئاتِ أعمالِنا، لماذا نستعيذ من سيئات أعمالنا؟ لأنَّ الأعمالَ السيئةَ لا بدَّ أن تؤثِّرَ على المرءِ، تؤثِّرُ على القلب، على اللسان، على الجوارح، فندبنا كذلك للاستعاذة منها، ثم قال:

من يهدِهِ اللهُ فلا مُضلَّ له، أي: من يهدهُ بالفعلِ والتقدير، يعني هداهُ فعلًا وفي تقديرِه -تبارك وتعالى- وقدر كونا وقدراً الهدايةَ له، فهذا لا يُضلُّه أحد.

ولذلك نحن نسألُ اللهَ -عزَّ وجلَّ- كلَّ يومٍ سبعَ عشرةَ مرّةً الهدايةَ من اللهِ -عزَّ وجلَّ- في صلاةِ الفريضة، نقول:

﴿اهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ﴾[الفاتحة:6]، فنسألُ اللهَ -عزَّ وجلَّ- الهدايةَ لسائرِ أنواعِها ، ونسألُ اللهَ -عزَّ وجلَّ -الثباتَ على هذه الهداية، فإنه منه -تبارك وتعالى- وحده.

قال: ومن يُضلِلْ فلا هاديَ له، وإذا كان الأمرُ كذلك علمنا أنَّ الهدايةَ والإضلالَ بيدِ اللهِ -تبارك وتعالى-، فينبغي للمرءِ أن يسألَ اللهَ -عزَّ وجلَّ- الهداية، وأن يسألَ اللهَ -عزَّ وجلَّ- أن يُجنِّبه كذلك سبلَ الغواية.

ثم قال: وأشهدُ أن لا إلهَ إلا اللهُ وحده لا شريكَ له، أشهدُ أي: أُقرُّ وأوقنُ بهذا الشيءِ إيقانًا كأنني أُشاهده، فهذا معنى الشهادة.

أشهدُ أن لا إلهَ إلا اللهُ، أي لا معبودَ حقٌّ إلا اللهُ، -تبارك وتعالى-.

هذه دعوةُ الأنبياءِ والرسل كما تعلمون ، فما جاء نبيٌّ إلا وقال لقومه: اعبدوا اللهَ ما لكم من إلهٍ غيرُه، ﴿وَلَقَدْ بَعَثْنَا فِي كُلِّ أُمَّةٍ رَسُولًا أَنِ اعْبُدُوا اللَّهَ وَاجْتَنِبُوا الطَّاغُوتَ﴾[النحل:36]، فهذه أيضًا فيها إثباتٌ ونفي.

وقوله: وأشهدُ أنَّ محمدًا عبدُه ورسولُه، أي كذلك أُقرُّ وأوقنُ كأنني أُشاهدُ ذلك أنَّ محمدًا -صلى الله عليه وسلم- هو الرسولُ الحقُّ الخاتمُ الذي ختم اللهُ -عزَّ وجلَّ- به الأنبياءَ والمرسلين، وأرسله إلى هذه الأمة، فمعنى محمدٌ رسولُ الله، أي لا متبوعَ حقّ إلا النبيُّ -صلى الله عليه وسلم-.

فقولُ النبيِّ مقدَّمٌ على كلِّ قول، وفعلُ النبيِّ -صلى الله عليه وسلم- مقدَّمٌ على كلِّ فعل، أعني سنةَ النبيِّ -صلى الله عليه وسلم- مقدَّمةٌ على كلِّ شيء، لأنَّ ذلك هو سببُ نجاتِك في الدنيا والآخرة.

ثم جمع للنبيِّ -صلى الله عليه وسلم-، بين أشرفِ وصفين:

الوصفُ الأولُ هو وصفُ العبودية.

والوصفُ الثاني هو وصفُ الرسالة، فوصفُ العبودية هو أرفعُ الأوصاف، وأرفعُ المنازل التي وُصف بها النبيُّ -صلى الله عليه وسلم- في أرفعِ الأماكن، قال تعالى: ﴿سُبْحَانَ الَّذِي أَسْرَى بِعَبْدِهِ﴾[الإسراء:1]، وهذا كان في أشرفِ الأماكن ليلةَ الإسراء والمعراج عند ربِّه -تبارك وتعالى-، وكذلك في أشرفِ الوظائف قال: ﴿وَأَنَّهُ لَمَّا قَامَ عَبْدُ اللهِ يَدْعُوهُ﴾[الجن:19]، ففي مقامِ الرسالة وصفه كذلك بأنه عبدُه -صلى الله عليه وسلم-.

قال: ورسولُه، فثنّى بالوصفِ الثاني الذي هو الرسالة، قال الشيخُ الشارح: إنه جمع بين الأمرين؛ لأنَّ الأمرَ الأولَ وهو العبودية هذا تعلّق بحقِّ اللهِ -تبارك وتعالى-، والرسالةُ تعلّق بحقِّ الخلقِ الذين أرسل اللهُ -عزَّ وجلَّ- إليهم نبيَّه -صلى الله عليه وسلم-.

قال: وأشهدُ أنَّ محمدًا عبدُه ورسولُه صلى الله عليه وعلى آله وأصحابِه ومن تبعهم بإحسانٍ إلى يومِ الدين، أمّا الصلاةُ من غيرِ اللهِ -عزَّ وجلَّ- فهي الدعاءُ بالرحمة، والصلاةُ من اللهِ -عزَّ وجلَّ- كما قال أبو العالية -رحمه الله- وجاء معلقًا عند البخاري: الصلاةُ من اللهِ -عزَّ وجلَّ- ثناؤُه على عبدِه في الملأِ الأعلى، فإنَّ العبدَ إذا ذكر اللهَ -عزَّ وجلَّ- في نفسه ذكره اللهُ -عزَّ وجلَّ- في

نفسه، وإذا ذكره في ملأٍ ذكره اللهُ -عزَّ وجلَّ- في ملأٍ خيرٍ منه، فصلاةُ اللهِ -عزَّ وجل- على عبدِه ثناؤُه عليه في الملأِ في الملأِ الأعلى.

ولذلك ضعّف بعض العلماءُ قولَ من قال: إنَّ الصلاةَ هي الرحمةُ بإطلاق، واستدلّوا بقولِ اللهِ -عزَّ وجلّ- بعد أن ذكر جزاءَ المبتلين في سبيلِ اللهِ -عزَّ وجلَّ- قال: ﴿أُوْلَئِكَ عَلَيْهِمْ صَلَوَاتٌ مِنْ رَبِّهِمْ وَرَحْمَةٌ﴾[البقرة:157] ، فلو قلنا إنَّ الصلاةَ بمعنى الرحمة، فعليهم رحمةٌ من ربهم ورحمة، فهذا هذا ضعيف، لأنَّ التأسيسَ كما يقولون أولى من التأكيد.

من آلُ النبيِّ صلى الله عليه وسلم؟ آلُ النبيِّ -صلى الله عليه وسلم- قيل إنهم المؤمنون من أهلِ بيتِ النبيِّ وقرابتِه -صلى الله عليه وسلم-، وإذا أُتبع آلُ النبيِّ -صلى الله عليه وسلم -بأصحابه والتابعين لهم بإحسان فهذا يُرجِّح هذا القول، فهنا قال: وعلى آله وأصحابه ومن تبعهم بإحسان، فهنا القولُ الراجح أنَّ الآلَ هنا قرابةُ النبيِّ -صلى الله عليه وسلم- المؤمنون، ثم عطف عليهم أصحابَ النبيِّ -صلى الله عليه وسلم-، وهذا من فضلِ الصحابة رضي الله عنهم، وكذلك من الاعترافِ بجميلِهم أنهم يُلحَقون في هذا الثناء ، فيأتون تبعًا ولا يأتون استقلالًا، فلا يجوزُ لك أن تقول: عليٌّ عليه السلام، هذا لا يجوز، هذا من سيما أهلِ البدع، إنما يُصلّى ويُسلَّم على أصحابِ النبيِّ -صلى الله عليه وسلم- إذا جاؤوا تبعًا للصلاةِ على النبيِّ -صلى الله عليه وسلم-.

وهذا الجمعُ كذلك فيه نكايةٌ في الرافضة الذين لا يترضَّون على أصحابِ النبيِّ -صلى الله عليه وسلم-، وإنما على قلةٍ قليلةٍ منهم، فهذا كلُّه من فوائدِ الجمعِ بين الآلِ وصحبِ النبيِّ -صلى الله عليه وسلم-.

ثم قال: ومن تبعهم، وهذا فيه فضلُ من تبع أصحابَ النبيِّ -صلى الله عليه وسلم- بإحسانٍ إلى يومِ الدين، أسألُ اللهَ عزَّ وجلَّ أن يجعلنا منهم.

قال: أمّا بعد، فهذه رسالةٌ مختصرةٌ قلَّ لفظُها وتمَّ معناها، وهذا هو معنى الاختصار، أي قلَّ لفظُها وكثر أو وتمَّ معناها.

قال: في أصولِ الفقه، سيأتي تعريفُ أصولِ الفقه فيما بعد، كتبناها على وصفِ المنهجِ المقرَّر، أو قال: سمَّيناها الأصولَ من علمِ الأصول.

قال الشيخُ -رحمه الله- في شرحِه: اخترنا هذا الاسم لأنه جرت العادةُ بين الطلاب حينما نقول: ما الذي درسنا الآن؟ يقولون: درسنا الأصولَ من علمِ الأصول.

قال: وهكذا إذا قلنا: ما هذا الكتاب أو ما اسمُ هذا الكتاب؟ قال: يقولون الأصولُ من علمِ الأصول، فكان هذا هو سببَ تسميةِ هذه الرسالة.

وهذه الرسالةُ كما ذكر -رحمه الله- أنه وضعها لطلبةِ العلم في المرحلةِ الثانوية، وهكذا أهلُ العلم كثيرًا ما يُصنِّفون لأسباب، فقد يأتي سائلٌ يسأل فيضع مصنَّفًا إجابة لهذا السؤال، أو قد يحدث أمرٌ ما، يحمله على تأليفِ مصنَّفٍ من المصنَّفات، أو قد يعرض عليه قرينُه في العلم أن يضع كتابًا مثلًا في فنٍّ من الفنون.

كما حدث في صحيحِ البخاري، لما قال الإمام إسحاقُ بنُ راهويه -رحمه الله -: لو جمع بعضُنا كتابًا فيه سنة النبيِّ -صلى الله عليه وسلم- الصحيحة، فنشط لذلك أبو عبدِ اللهِ البخاري -رحمه الله-، فكان هذا الأمر سببا في أن وضع هذه الرسالة، والتي سماها [الأصولَ من علمِ الأصول].

قال –رحمه الله–: أصولُ الفقهِ.

قال: تعريفُه، أصولُ الفقهِ يُعرَفُ باعتبارين؛

الأوّل: باعتبارِ مفرديه، أي: باعتبارِ كلمةِ أصول وكلمةِ فقه.

قد يضع أهلُ العلمِ مقدّماتٍ لمصنفاتهم ، ومن هذه المقدّمات أنهم يعرّفون العلمَ الذي يشرحونه، وهذا العلمُ يسمى بعلمِ أصولِ الفقهِ، ولهم في ذلك طريقتان:

- إما أن يعرّفوه باعتبارِ مفرديه، لأننا لو نظرنا إلى هذه الكلمةِ وهي كلمةُ أصولِ الفقهِ نجدها تتركب من جزأين، فهي كلمةٌ مركبة من مسندٍ هو كلمة الفقه، ومسند غليه هو كلمة أصول، وهذا النوعُ من الإسنادِ في لغةِ العرب يسمى بالإسنادِ الإضافي، أي أن هناك مضافًا ومضافًا إليه.

فنقول: أصولُ الفقهِ، فهذا مركبٌ إضافي، فلهم طريقتان في ذلك: إمّا أن يعرّفوا هذا المركبَ باعتبارِ مفرديه، باعتبارِ جزئيه، فيبدؤون أولًا بتعريفِ كلمةِ أصولٍ في اللغةِ، ثم في الاصطلاحِ، ثم بعد ذلك بتعريفِ كلمةِ الفقهِ لغةً، واصطلاحًا، ثم بعد ذلك يعرّفونه باعتباره عَلَمًا على هذا الفن ولقبًا له.

- ومن أهلِ العلمِ من لا يتبع هذه الطريقة، بل يبدأ مباشرةً في تعريف هذا اللقبِ أصولِ الفقهِ دون التعرضِ لتعريفِ جزئيه.

فالشيخُ ابن عثيمين –رحمه الله– اختار الطريقة الأولى، فبدأ بتعريف مفرديه، ثم بعد ذلك عرّفه لقبًا وعلمًا على هذا الفن، وذلك كما قيل: لأنه لا يمكن معرفةُ حقيقة المركب إلا بعد معرفةِ مفرديه.

فقال: أصولُ الفقهِ أولًا باعتبارِ مفرديه، أي بالنظرِ إلى تركيبه، بالنظرِ إلى جزئيه، فالإفراد هنا لا يقابل المثنى والجمع، إنما الإفراد هنا يقابل التركيب.

قال: فالأصولُ جمعُ أصل، والأصلُ في التعريفِ أن يكون للمفرد لا للجمع، ولذلك جاء بالمفردِ، قال: وهو ما يُبنى عليه غيرُه، ومن ذلك أصلُ الجدارِ وهو أساسُه، وأصلُ الشجرةِ الذي يتفرع منه أغصانُها.

قال الله تبارك وتعالى: ﴿أَلَمْ تَرَ كَيْفَ ضَرَبَ اللهُ مَثَلًا كَلِمَةً طَيِّبَةً كَشَجَرَةٍ طَيِّبَةٍ أَصْلُهَا ثَابِتٌ وَفَرْعُهَا فِي السَّمَاءِ﴾[إبراهيم:24].

إذًا استفدنا من كلامِ الشيخِ –رحمه الله– أن الأصلَ هو ما يُبنى عليه غيرُه سواء كان هذا البناءُ بناءً حسيًا أو كان بناءً عقليًا معنويًا، فلو قلنا مثلًا: أساسُ الجدارِ، فهذا الأساسُ يسمى أصلًا، فهذا بناءٌ حسي.

قال الله –عز وجل– عن كلمةِ التوحيد: ﴿أَصْلُهَا ثَابِتٌ وَفَرْعُهَا فِي السَّمَاءِ﴾، فكلمةُ التوحيد أصلُ كلِّ شيء، فأصلُه يعني ما يتفرعُ عنه، فالبناءُ هنا بناءٌ حِسّي أم معنوي؟

بناءٌ معنوي، فهذا هو الأصل.

إذًا الأصلُ في لغةِ العرب يعني الأساس، وما يُبنى عليه غيرُه أو ما يتفرعُ منه غيرُه، أما معنى الأصل الاصطلاحي فلم يتعرض له الشيخ.

والاصطلاح أي فيما اصطلح عليه المخاطبة، فإن كان الكلام لأهل اللغة فالأصلُ عندهم له معنى، وأهلُ الفقه الأصلُ عندهم له معنى، وهكذا، وللأصل معانٍ اصطلاحية كثيرة لعل مردها لأربعة:

قد يأتي الأصل اصطلاحًا بمعنى الدليل، وقد يأتي بمعنى القاعدةِ المستمرة، وقد

يأتي بمعنى الراجح، وقد يأتي بمعنى المقيس عليه، فهذه أشهر معاني الأصل في الاصطلاح.

تجد في كلامِ أهلِ العلمِ قولهم: وأصل تحريم الربا الكتابُ والسُّنَّةُ والإجماع، ما معنى الأصلِ هنا؟ الدليلُ، أي أن الدليلَ على تحريمِ الربا الكتابُ والسُّنَّةُ والإجماعُ.

قد تأتي كلمة الأصل بمعنى القاعدةِ المستمرّةِ، فنقول: الأصلُ في الفاعلِ أنه مرفوعٌ، فالأصلُ هنا بمعنى القاعدة المستمرّة.

وقد يأتي الأصلُ كذلك بمعنى الراجحِ، فنقول: الأصلُ حملُ الكلامِ على الحقيقةِ لا المجازِ، فالأصلُ هنا بمعنى الراجحِ.

وقد يأتي بمعنى المقيسِ عليه، فنقول مثلًا: البرُّ هو الأصلُ، والذُّرَةُ هي الفرعُ، فمعنى البرِّ هو الأصلُ أي: أننا أردنا أن نجري قياسًا فجعلنا المقيسَ عليه البرَّ، لنعرف حكمَ الذُّرَةِ: هل يجوز أن نتعامل فيها مثلًا بغير المثلية، وبغير أن يكون يدًا بيدٍ، تقابضًا ، يُقاسُ الذُّرَةُ على البرِّ، فيُقال: إن البرَّ هو الأصلُ، ما معنى الأصلِ؟ المقيسُ عليه.

إذًا لا تحصر كلمةَ الأصلِ في معنى واحد، وإنما تنظر إلى المناسبِ للسياق، هل المقصود في الأصلِ هنا الدليلُ؟ أم المقصود القاعدةُ المستمرةُ؟ هل المقصود الراجحُ؟ هل المقصود المقيسُ عليه؟ هذه هي المعاني الاصطلاحية لكلمة الأصلِ.

قال: الفقهُ لغةً: الفهمُ، ومنه قوله تعالى: ﴿وَاحْلُلْ عُقْدَةً مِنْ لِسَانِي﴾[طه:27] ﴿يَفْقَهُوا قَوْلِي﴾[طه:28].

واصطلاحًا: معرفةُ الأحكامِ الشرعيةِ العملية بأدلتِها التفصيلية.

بدايةً: لماذا يحرص أهلُ العلم على الجمع بين المعنى اللغوي والمعنى الاصطلاحي؟

لأن اللغةَ هي البابُ لمعرفة المعنى الاصطلاحي، وكذلك لبيان الترابط بين المعنى اللغوي والمعنى الاصطلاحي.

فقال: الفقهُ لغةً: هو الفهمُ، ومنه قوله تعالى: ﴿وَاحْلُلْ عُقْدَةً مِنْ لِسَانِي﴾[طه:27] ﴿يَفْقَهُوا قَوْلِي﴾[طه:28] أي: يفهموا قولي، ويقال: فَقِهَ الرجلُ كلامي أي فهمه، وقال تعالى: ﴿وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِ وَلَكِنْ لا تَفْقَهُونَ تَسْبِيحَهُمْ﴾[الإسراء:44] يعني: لا تفقهونهم.

وقال قومُ شعيب: ﴿مَا نَفْقَهُ كَثِيرًا مِمَّا تَقُولُ﴾[هود:91] أي: ما نفهم كثيرًا مما تقول.

فالفقهُ لغةً: هو مطلقُ الفهم لما خفي وما ظهر كذلك لأن شعيبًا عليه السلام ما كان يتكلم في أمرٍ غامض، كان يتكلم في التوحيد، والتوحيد ليس غامضًا.

هذا معنى الفقهِ في لغةِ العرب.

وأما في الاصطلاحِ فقال: معرفةُ الأحكامِ الشرعيةِ العمليةِ بأدلتِها التفصيليةِ.

يقول: المكتسبُ نسبةً إلى المعرفة من أدلتِها التفصيليةِ.

هل الفقه اصطلاحًا: معرفة الأحكام أم العلم بها....؟

وأما في الاصطلاحِ فقال العلامة العثيمين: معرفةُ الأحكامِ الشرعيةِ العمليةِ بأدلتِها التفصيليةِ.

عبر الشيخُ –رحمه الله – هنا بالمعرفةِ، وبعض أهل العلم يعبر بالعلم، يقولون عن الفقه: هو العلمُ بالأحكامِ الشرعيةِ العمليةِ بأدلتِها التفصيليةِ.

فمن عبر بالمعرفةِ قال: لأن المعرفةَ تشمل العلم، إذ المعرفةَ والعلمَ يشتركان في أمرٍ واحد، هو الظنُّ الراجحُ، فبينهما قدرٌ مشترك، وهذا أولا.

الأمرُ الثاني: قالوا: إنما عرَفناه بالمعرفةِ لأن مسائلَ الفقهِ ليست كلُّها قطعيّةً، فهناك مسائلُ ظنيّةٌ، يعني لا تستطيع أن تقطع بحكمٍ فيها وأن تقول إن حكمَ اللهِ – عزَّ وجلَّ– هو الذي قلتَ في هذه المسألة، وإلا لأُغلق بذلك بابُ الاجتهادِ.

عندما أقول لك ما حكمُ الوضوءِ من مسِّ الذَّكرِ؟ تقول: الراجح عندي أن من مسَّ ذكرَه يتوضأ، هل هذا يقينٌ وقطعٌ عندك؟

هل هذه مسألةٌ قطعيّةٌ أم مسألةٌ ظنيّةٌ؟

مسألةٌ ظنيّةٌ بدليل أن الخلافَ وُرِدَ فيها، وكذلك أكلُ لحومِ الإبلِ مسألةٌ قطعيّةٌ ولا ظنيّةٌ؟

مسألةٌ ظنيّةٌ، بدليل خلافِ أهلِ العلمِ في هذه المسألةِ.

وهناك مسائلُ قطعيّةٌ، كالمعلومِ من الدينِ بالضرورةِ، كوجوبِ الصلاةِ، ووجوبِ الصيامِ، ووجوبِ الحجِّ، إلى غير ذلك، فقالوا عرَفناه بالمعرفةِ؛ لأن مسائلِ الفقهِ منها ما هو ظني راجحُ.

قال –رحمه الله – في بيانِ وجهِ من عرَّف الفقهَ بالعلمِ: لأنك لو عرَّفته بالعلمِ ما تصنع بالمسائلِ الظنيّةِ؟ إذًا عبَّر العثيمين بالمعرفة لهذا السبب.

ومن العلماء من حدَّ الفقه اصطلاحًا بأنه العلم بالأحكام ....، والتمس وجه ترجيح ذلك على حده بالمعرفة، ومن هؤلاء نجم الدين الطوفي- رحمه الله- في شرح مختصر الروضة :

قال -رحمه الله-: لو قيل : أنكم قد عرَّفتم الفقهَ بأنَّه العلمُ بالأحكامِ الشرعيّةِ الفرعيّةِ، والعلمُ هو الحكمُ الجازمُ المطابقُ، -والأحكامُ الفرعيّةُ وصفها الشيخ العثيمين بالعمليّةِ-، والأحكامُ الفرعيّةُ أو غالبها هي مظنونةٌ لا معلومةٌ، فكيف عرفتم الفقهَ بأنَّه علمٌ وفيه الأمورُ الظنيّةُ؟

قال الطوفي: بيانُ ذلك أن الفقيهَ إذا غلَب على ظنِّه أن الحكمَ كذا، علمَ قطعًا بحصول ذلك الظنِّ؛ ولكنَّه ظنٌّ راجحٌ، ، قال: علمَ قطعًا، أي استقرَّ في اعتقاده وجوبَ العملِ بهذا الظنِّ، ؛ لأنَّه أمرٌ وجدانيٌّ كالصحةِ والسقمِ واللذّةِ والألمِ، فيقطعُ الإنسانُ بوجودِ ذلك من نفسه، وعلمَ قطعًا بوجوبِ العملِ عليه بمقتضى ذلك الظنِّ، إذاً المعرفةُ التي هي الظنُّ الراجحُ، والعلمُ يشتركان في المعنى وهو وجوبُ العملِ.

قلت: وذلك تماما كخبرِ الآحادِ والخبرِ المتواترِ ، فبعد أن يقسِّم العلماءُ الخبر إلى أخبارِ آحادٍ أو متواترٍ ، فإن أهلِ السُّنَّةِ لا خلاف بينهم في وجوبِ العملِ بكلِّ خبر صحيح، فكذلك الأمر ههنا سواءٌ عرَّفنا الفقهَ بالعلمِ أو عرَّفناه بالمعرفةِ فإن الفقيهَ يقطعُ في قرارةِ نفسهِ بوجوبِ العملِ بهذا الذي ترجَّح عنده.

قال: علمَ قطعًا بوجوبِ العملِ عليه بمقتضى ذلك الظنِّ بناءً على ما ثبت من أن الظنَّ موجبٌ للعلمِ، والدليلُ على ذلك الإجماعُ وما ثبت عن النبيِّ -صلى الله عليه وسلم- من أحكامه المبنيّةِ على الظنونِ.

هل النبيُّ صلى الله عليه وسلم كانت بعضُ أحكامِه مبنيّةً على الظنونِ؟ نعم، كانت بعضُ أحكامِ النبيِّ -صلى الله عليه وسلم- مبنيّةً على الظنِّ، والتي كان فيها كالمفتي -صلى الله عليه وسلم-، يجتهد فيها، وقد يُخطئ ويصيب فهذه الأحكامُ كانت مبنيّةً على الظنِّ لا على القطعِ.

قال: وما ثبت عن النبي -صلى الله عليه وسلم- من أحكامِه المبنيَّةِ على الظُّنون، ولذلك قال -صلى الله عليه وسلم-: «إنكم لَتَخْتَصِمونَ إليَّ ولعلَّ أحدَكم أَلْحَنُ بحُجَّتِهِ من صاحبِهِ، وإنَّما أَقْضِي بينكم على نَحْوِ ما أَسْمَعُ...» الحديث، فالنبي -صلى الله عليه وسلم- يَقْضِي على نحوِ ما يَسْمَعُ، وقد قد يكون أحدُ الخصمين أَلْحَنَ بحُجَّتِهِ من الخصمِ الآخر، فيقضي النبي -صلى الله عليه وسلم- على نحوِ ما يسمع.

هل حُكْمُ النبي -صلى الله عليه وسلم- وقضاؤه كان مبنيًّا على اليقين أم على غَلَبَةِ الظَّنِّ أحيانًا؟

على غَلَبَةِ الظَّنِّ، فسواء عَرَفْنا الفقهَ بالعلم أو عَرَفْناه بالمعرفة فالمآلُ واحد، وهو وجوبُ العملِ بما تَرَجَّح عند الفقيهِ.

قال: معرفةُ الأحكامِ الشرعيةِ العمليةِ.

وقوله: الأحكام الشرعية هذا من باب إضافة المصدر إلى سببه، فسببُ هذا الحكم ليس العقل، وليست العادة، وليست التجربة، وإنما هو الشرع.

ثم قال -رحمه الله-: فالمراد بقولنا معرفةُ: العلم والظن؛ لأن إدراكَ الأحكامِ الفقهيةِ قد يكون يقينًا مثل وجوبُ الصلاةِ، وقد يكون ظنيًّا كما في كثيرٍ من مسائلِ الفقه.

قال: والمراد بقولنا الأحكام الشرعية أي: الأحكام المتلقاة من الشرع كالوجوب والتحريم، فخرج به الأحكام العقلية.

ثم ضرب مثالًا لذلك فقال: كمعرفةِ أن الكلَّ أكبرُ من الجزء، هل مردُّ معرفة ذلك إلى الشرع أم إلى العقل؟ مردُّ ذلك إلى العقل.

وكذلك خرج به الأحكامُ العاديَّةُ، قال: كمعرفةِ نزولِ الطَّلِّ في اللَّيلةِ الشَّاتِيَةِ، والطَّلّ هو: الندى. فهذا أيضًا يرجع إلى العادة.

قال: والمراد بقولنا العمليَّة؛ كالصلاةِ والزكاةِ، فخرج به ما يتعلَّقُ بالاعتقاد كتوحيدِ الله ومعرفةِ أسمائِهِ وصفاتِهِ، فلا يُسَمَّى ذلك فقهًا في الاصطلاح

لأنَّه لو قال: معرفةُ الأحكامِ الشرعيَّةِ دون تقييد لدخل فيها الفقهُ الأكبرُ الذي هو الاعتقاد، ولذلك بعضُ أهلِ العلم سمَّى التوحيدَ والاعتقادَ الفقهِ الأكبر، أبو حنيفةَ -رحمه الله- في الكتاب الذي يُنْسَبُ إليه، سمَّاه كذلك، ولا شكَّ أنه الفقهُ الأكبر، فأعظمُ الفقهِ هو توحيدُ الله -تبارك وتعالى-، والعلمُ بأسمائِهِ وصفاتِهِ، بربوبيَّتِهِ وألوهيَّتِهِ، وما يجب وما يجوز ولا يجوز في حقِّ الله -تبارك وتعالى-.

فلما قال: العمليَّةُ أخرج ما يتعلَّقُ بالاعتقاد، كوجوبِ الإيمانِ بأسماءِ الله -تبارك وتعالى- وبصفاتِهِ وأفعالِهِ، فهذه لا تدخل في الفقه اصطلاحًا، ودخلت المسائل العمليَّةُ؛ الصَّلاةُ والزكاةُ والحجُّ، كما يقول -رحمه الله-.

قال: ، وإلا فإنه من أعظمِ الفقه، والفقهُ في الاصطلاح بخلاف الفقه في الشرع، قال النبي -صلى الله عليه وسلم-: «مَن يُرِدِ اللهُ به خيرًا يُفَقِّهْهُ في الدين». ولا شكَّ أن قولَ النبي -صلى الله عليه وسلم-: «يُفَقِّهْهُ في الدين» يشمل أو يُدخل

ابتداءً الفقهَ بأسماءِ الله وصفاتِهِ وبتوحيدِهِ -تبارك وتعالى-.

لماذا عَبَّر الشيخ -رحمه الله- بقوله: العمليَّةِ، ولم يُعَبِّر كما يُعَبِّر غيرُه بقوله: الفرعيَّةِ؟

أراد الشيخ بذلك أن يبتعد عمَّا دَرَجَ عليه أهلُ البدع من تقسيمِ الدين إلى أصولٍ وفروعٍ، وهذه القِسْمَةُ إن كان لا يترتَّب عليها محذورٌ فلا ضرر فيها، كتقسيمِ الأخبارِ إلى متواترٍ وآحادٍ، فهذه القِسْمَةُ إن كانت قِسْمَةً اصطلاحيَّةً لا يترتَّب عليها أنه يجب العملُ بالمتواتر دون الآحاد، يُعْمَلُ بالمتواتر في باب العقائد ولا يُعْمَلُ بالآحاد في باب العقائد وإنما يُعْمَلُ به في العمليَّات، إن كان لا يترتَّب عليها هذا التقسيم فلا ضرر في هذا الاصطلاح، بل وجدنا في كلام شيخِ الإسلامِ ابنِ تيميَّةَ -رحمه الله- وهو ممن أنكر هذه التقسيم بشدة، تقسيمَ الدين إلى أصولٍ وفروعٍ-، وجدنا في كلامه تقسيمَ الدين إلى أصلٍ وفرعٍ، وذكر بعضَ المسائل ويقول إنها من الفروع أو إن هذا من الأصول، فهذا التقسيم إن كان لا يترتَّب عليه شيءٌ فهذا لا ضرر فيه.

أما إن كان يترتَّب عليه بعضُ الأمور كالتَّفريقِ بأمورٍ معيَّنةٍ سُميت أصولًا في الدين كالقواعد التي وضعها المبتدعة مثلًا، يضعون بعض القواعد ويقولون هذه أصولُ الدين، هذه التي يكفر بها الإنسان، ثم هناك أمورٌ أخرى يقولون هذه الأمور من الفروع التي لا يكفر بها الإنسان، وربما أخرجوا بذلك الصلاة التي هي أعظم أركان الإسلام بعد الشهادتين!! فهذا التقسيم إن ترتَّب عليه أمرٌ يخالف الشرع فالتقسيم يُرَدُّ، فلذلك قال: العمليَّةُ.

قال رحمه الله: وفي الآية: ﴿أَصْلُهَا ثَابِتٌ وَفَرْعُهَا فِي السَّمَاءِ﴾[إبراهيم:24].

فهناك أصلٌ وفرعٌ.

نعم وأهل العلم يقولون: تنظر في كتب الفروع، وممن صنَّف في كتب الفروع أناس من أئمة السنة، ولذا كان أصح ما نفرق به بين الأصول والفروع: أن الأصل كل مسألة لا تقبل الاجتهاد، بخلاف الفرع، ولا فرق في ذلك بين عقيدة وعبادة، ومثال الفرع في العبادات حكم الوتر، وفي العقائد مسألة رؤية النبي صلى الله عليه وسلم ربه ليلة المعراج.

قال: والمراد بقولنا: بأدلتها التفصيلية.

إذا الفقه اصطلاحًا مرة أخرى: معرفة الأحكام الشرعية العملية المكتسَبة من أدلتها التفصيلية، أو بأدلتها التفصيلية.

وقوله: بأدلتها التفصيلية يخرج أصول الفقه. لماذا؟ لأننا كما سنعلم أن أصول الفقه لا يُنظر في الأدلة التفصيلية إلا على سبيل المثال.

الأصولي لا ينظر في الأدلة التفصيلية ولا يأتي بها في كلامه إلا على سبيل المثال.

فيقول مثلاً: الأصل في الأوامر أنها تفيد الوجوب.

كقوله تعالى: ﴿وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ﴾[البقرة:43]، فجاء بقوله تعالى: ﴿وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ﴾ على سبيل المثال لهذه القاعدة الكلية : أن الأصل في الأمر أنه يفيد الوجوب.

الأمر بعد الحظر يعني بعد النهي يفيد رد الأمر إلى ما كان عليه قبل النهي، ﴿وَإِذَا حَلَلْتُمْ فَاصْطَادُوا﴾[المائدة:2] فيجيئ لك مثلاً بالآية هذه كالمثال.

يأتي مثلاً بالنكرة في سياق النفي أو النهي أو الشرط لتفيد العموم، ثم يأتي بقول

النبي ﷺ: «لا صلاة لمن لم يقرأ بفاتحة الكتاب».

فالأصولي متى يأتي بالدليل التفصيلي؟ تمثيلاً للقاعدة الكلية.

الأصولي لا ينظر إلا في الأدلة الكلية الإجمالية، فهذا مما يفرق به بين الأصولي الفقيه.

ولذلك قال هنا: بأدلتها التفصيلية.

أي: أدلة الفقه المقرونة بمسائل الفقه التفصيلية.

ولذلك إذا أراد أن يُدلِّل الفقيه على اشتراط النية يقول: «إنما الأعمال بالنيات»،

وإذا أراد أن يدلل على مسائل الوضوء يقول قال الله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ....﴾[المائدة:6].

إذا أراد أن يُدلِّل على وجوب الحج: ﴿وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا﴾[آل عمران:97].

فالفقيه ينظر إلى الدليل التفصيلي لا الدليل الكلي.

ولا شك أنه ينطلق من الدليل الكلي، فلا يوجد فقيه وليس أصوليًا ، وإلا فكيف يستطيع أن يستنبط من الدليل التفصيلي؟ لا بد أن يكون عالمًا أن الأصل في الأوامر المجردة عن القرائن أنها تفيد الوجوب.

هو يعلم هذه القاعدة الكلية ثم بعد ذلك يبني عليها هذا الدليل التفصيلي.

ما الدليل التفصيلي؟ ﴿وَأَقِيمُوا الصَّلاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ﴾[البقرة:43] إلى غير ذلك من الأدلة التفصيلية.

قال: المراد بقولنا بأدلتها التفصيلية أدلة الفقه المقرونة بمسائل الفقه التفصيلية.

قلت: فالدليل عند العلماء نوعان: دليل إجمالي كلي، كقولهم: الأمر للوجوب.

لكن من أين أتوا بقولهم: الأمر للوجوب؟ من أين أتوا بهذه القاعدة؟ «الأمر للوجوب» أو «النهي للتحريم»؟ أليس هؤلاء علماء دين يتكلمون في الدين، وقد وضعوا هذه القواعد: الأمر للوجوب والنهي للتحريم؟ إنما حصل ذلك باستقراء أدلة الكتاب والسنة وكلام العرب الذي جاءت به الشريعة الغراء؛ فهم لم يضعوا هذه القاعدة لقول الله تعالى: ﴿وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ﴾[البقرة:43] فقط.

بل بالاستقراء ؛ أخذ العلماء الأدلة الكلية الإجمالية باستقراء الكتاب والسنة، هناك الكثير من الجزئيات التي تكاد لا تُحصى، وقد دلت على أن الأمر المجرد عن القرينة للوجوب، وأن النهي المجرد عن القرينة للتحريم.

فالدليل عند العلماء نوعان: دليل إجمالي كلي، ودليل تفصيلي، والدليل التفصيلي يتعلق بمسألة معينة.

قال -رحمه الله-: أدلة الفقه المقرونة بمسائل الفقه التفصيلية، فهذه التي ينظر فيها الفقيه.

قال: فخرج به أصول الفقه، قلنا: لأن الأصولي لا ينظر في الدليل التفصيلي، إنما ينظر في حجية الدليل الكلي: ما الدليل على حجية الكتاب؟ ما الدليل على حجية السنة؟ ما الدليل على حجية الإجماع؟ ما الدليل على حجية القياس؟ ما الدليل على أن الأمر للوجوب والنهي للتحريم؟ وأنَّ ما الشرطية تفيد الوجوب، و«الموصولة» تفيد العموم.وما ضابط هذه القواعد الكلية؟

قال: خرج به أصول الفقه؛ لأن البحث فيه إنما يكون في أدلة الفقه الإجمالية،

كالعام والخاص، والمطلق والمقيد والناسخ والمنسوخ، فهذه المباحث التي تُدرس في أصول الفقه.

قال: وأما الثاني باعتبار كونه لقبا لهذا الفن المعين فيعرف بأنه علم يبحث عن أدلة الفقه الإجمالية وكيفية الاستفادة منها وحال المستفيد.

أصول الفقه يبحث في ثلاثة أمور :

الأمر الأول الذي يبحث فيه أصول الفقه أدلة الفقه أي الأدلة الإجمالية لتخرج الأدلة التفصيلية.

الأمر الثاني: كذلك في كيفية الاستفادة منها.

والأمر الثالث: وحال المستفيد.

الأمر الأول: أدلة الفقه الإجمالية فهناك أدلة إجمالية كالكتاب والسنة والإجماع والقياس حتى الأدلة المختلف فيها؛ الاستحسان وشرع من كان قبلنا وقول الصحابي وهذه الأدلة موجودة بين أيدينا، الكتاب موجود وسنة النبي -صلى الله عليه وسلم- موجودة؛ فهذه الأدلة لابد عند النظر فيها من معرفة كيفية الاستفادة منها يعني كيف تستطيع أن تستفيد من هذه الأدلة من حمل المطلق على المقيد وحمل العام على الخاص ومن معرفة الناسخ المنسوخ إلى غير ذلك ، إذن لابد من معرفة كيفية الاستفادة منها.

ومن الذي يستطيع أن يقوم بهذا؟ المستفيد الذي هو المجتهد ولذا لابد أن تعرف شروط الاجتهاد والأمور التي يستطيع بها المرء أن يصل إلى مرتبة الاجتهاد وكذلك لابد أن تعرف آداب المستفتي الذي هو المقلد الذي سيسأل .

إذا لأصول الفقه ثلاثة أركان إذا تمت هذه الأركان الثلاثة كانت الثمرة التي هي الحُكم.

هذه الأركان الثلاثة بمنزلة الشجرة بفروعها؛ أدلة الفقه الإجمالية، كيفية الاستفادة، وحال المستفيد . يترتب على ذلك الثمرة التي هي الحكم فإذا نَظَرَ المُجْتَهِدُ فِي أَدِلَّةِ الفِقْهِ الإِجْمَالِيَّةِ عَلَى أَسَاسٍ أَنَّهُ كَانَ عَالِمًا بِطَرِيقَةِ الاسْتِفَادَةِ مِنْ هَذِهِ الأَدِلَّةِ خَرَجَ لَنَا بِحُكْمٍ مِنَ الأَحْكَامِ التَّكْلِيفِيَّةِ الخَمْسَةِ، فَقَالَ: إِنَّ هَذِهِ المَسْأَلَةَ حُكْمُهَا أَنَّهَا وَاجِبَةٌ أَوْ مَنْدُوبَةٌ أَوْ مُبَاحَةٌ أَوْ مَكْرُوهَةٌ أَوْ مُحَرَّمَةٌ، وَالأَحْكَامُ التَّكْلِيفِيَّةُ لَا تَخْرُجُ عَنْ هَذِهِ الأَحْكَامِ، الخَمْسَةِ. قد يكون الكتاب الفقهي كالمغني، أو المجموع عشرون مُجَلَّدًا أو ثلاثون مُجَلَّدًا وَبه آلاف المَسَائِلِ ولَا تَجِدُ مَسْأَلَةً تَخْرُجُ عَنْ هَذِهِ الأَحْكَامِ التَّكْلِيفِيَّةِ الخَمْسَةِ. إذا الأحكام بمنزلة الثمرة.

إذا هناك أربعة أمور ستتكلم عنها وتبحث في كتب أصول الفقه :

- أدلة الفقه الإجمالية
- كيفية الاستفادة منها
- حال المستفيد
- الحكم والذي هو بمثابة الثمرة التي يجتنيها المجتهد على أساس هذه الأمور.

قال: أما الثاني باعتبار كونه لقبًا لهذا الفن ، فإنه يُعرَف بأنه علم يبحث عن أدلة الفقه الإجمالية، وكيفية الاستفادة وحال المستفيد.

فقولنا علم هذا يخرج الجهل بسيطًا كان أو مركبًا كما سيأتي في مراتب الإدراك التي سيذكرها الشيخ -رحمه الله-.

قال: علم يبحث عن أدلة الفقه الإجمالية.

قلت: الدليل لغة: هو المرشد.

وأما في الاصطلاح: فهو ما أوصلك إلى علم أو ظن.

فالبحث في أدلة الفقه الإجمالية وكيفية الاستفادة أي كيف تنظر في دلالات الألفاظ؟ وكيف تخصص العام وتقيد المطلق وكيف تجمع بين النصوص المتعارضة؟ وهكذا.

والمستفيد: قلنا هو المجتهد فهذا المجتهد لابد له من شروط ينبغي أن يتعلمها المرء.

أما الثمرة المترتبة على ذلك فهي الحكم .هذا هو حد أصول الفقه، ولا يعني تقييده بالفقه أنه علم لا يصلح لغيره من الفنون. هل يصلح أصول الفقه لدراسة علم التوحيد أم لا؟ قال الله عز وجل: ﴿بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ﴾[المائدة:64] فأثبت له سبحانه وتعالى يدين. قال الله عز وجل: ﴿يَدُ اللهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ﴾[الفتح:10] قال تعالى: ﴿وَلِتُصْنَعَ عَلَى عَيْنِي﴾[طه:39]، قال تعالى: ﴿تَجْرِي بِأَعْيُنِنَا﴾[القمر:14] قال النبي ﷺ عن النار: «يضع الجبار عليها أو فيها قدمه». فأثبت لله -عز وجل- قدمًا.

قال الله عز وجل: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾[الشورى:11] وكلمة شيء نكرة في سياق النفي فتعم، فالله عز وجل لا يشابه أي شيء من مخلوقاته -تبارك وتعالى- ، لا يماثلهم؛ لأن الذي نفاه الله -عز وجل- هو المماثلة وليس التشبيه، لا يماثل أي شيء من مخلوقاته.

فما اشترك فيه مع خلقه من الأسماء والنعوت يسمى في لغة العرب بالمتواطئ، أو المشكك، والألفاظ المتواطئة هي الكلمات الكلية التي تتساوى أفرادها في المعنى (مثل: إنسان)، بينما المشككة هي التي تتفاوت أفرادها في المعنى بالشدة أو الضعف (مثل: نور، وجود) وكلاهما يندرج تحت المعنى الكلي في الذهن، لكن المتواطئ يستوي في صدقه على الجميع، والمشكك يتباين في درجته.

فالله --عز وجل أثبت لنفسه يدين وللإنسان يدان، واليد دون الإضافة من المتواطئ، وهذا إنما يفهم باعتبار الإضافة، فنقول يد الإنسان ونقول يد الفيل ونقول يد النملة ونقول يد الله تبارك وتعالى، فهل يفهم من هذه الإضافات أنها تتساوى في كيفيتها؟ لا؛ لأن الله عز وجل قال: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾[الشورى:11].

كذلك هذا العلم يصلح في التفسير ، ولذلك وجدنا بعض أهل العلم ممن صنف في الأصول لم يقيد تصنيفه بالفقه، فالشيخ ابن عثيمين قال : الأصول من علم، وما قال أصول الفقه، أطلقه ولم يقيده.

الغزالي سمى كتابه المستصفى في الأصول، وكذلك الرازي سمى كتابه المحصول في الأصول، والشوكاني: إرشاد الفحول في علم الأصول، فلم يقيده بالفقه، فتقييده بالفقه ليس معناه أنه لا يصلح لدراسة غيره من الفنون.

ثم ختم الشيخ كلامه ببيان فائدة أصول الفقه فقال: إن أصول الفقه علم جليل القدر بالغ الأهمية، غزير الفائدة، فائدته التمكن من حصول قدرة يستطيع بها استخراج الأحكام الشرعية من أدلتها على أسس سليمة.

قال: وأول من جمعه كفن مستقل الإمام الشافعي محمد بن إدريس -رحمه الله- في كتابه الرسالة، كانت بطلب من الإمام عبد الرحمن بن مهدي -رحمه الله-، فوضع له كتاب الرسالة، فالناس من بعد الشافعي عيال عليه في أصول الفقه، ولذا قال كان الإمام أحمد رحمه الله حريصاً على مجالس الإمام الشافعي كثيراً، وربما فاته مجالس علماء ومحدثين كبار كسفيان ابن عيينة من أجل أن يجلس عند الشافعي، حتى قال بعض أهل العلم: حججت مع أحمد بن حنبل فنزلت في مكان واحد معه، فخرج باكراً وخرجت بعده، فدرت المسجد فلم أجده في مجلس ابن عيينة ولا غيره، حتى وجدته جالساً مع أعرابي، فقلت: يا أبا عبد الله! تركت ابن عيينة وجئت إلى هذا؟ فقال لي: اسكت، إنك إن فاتك حديث بعلو وجدته بنزولٍ، وإن فاتك عقل هذا -أي: الشافعي - أخاف ألا تجده، ما رأيت أحداً أفقه في كتابِ الله من هذا الفتى، قلت: من هذا؟ قال: محمد بن إدريس الشافعي.

وقال أحمد -رحمه الله-: كان الفقه قفلاً على أهله، حتى فتحه الله بـ الشافعي، وقال أحمد أيضاً: ما أحدٌ مسَّ محبرة ولا قلماً إلا وللشافعي في عنقه منة، وقال أيضاً: لولا الشافعي ما عرفنا فقه الحديث

ثم تابعه العلماء في ذلك، فألفوا فيه التآليف المتنوعة ما بين منثور كهذه الرسالة التي معنا، ومنظوم كما نظم العمريطي ورقات الجويني المعروفة، ومختصر كما في شرح الكوكب المنير، فإنه اختصر كتاب التحرير لعلاء الدين المرداوي، ومبسوط حتى صار فنًّا مستقلًا له كيانه ومميزاته.

كُنَّا في الدرسِ الماضي قد تعرَّضنا للمقدِّمةِ التي بدأ بها الشيخُ، ثم بعدَ ذلك للكلامِ على حدِّ أصولِ الفقهِ باعتبارِ جزئيَّه، وكذلك باعتبارِهِ لقبًا وعلمًا على هذا الفنِّ.

قلنا إنَّ أصولَ الفقهِ باعتبارِهِ لقبًا لهذا الفنِّ له أركانٌ أربعةٌ:

الركنُ الأولُ: وهو أدلَّةُ الفقهِ الإجماليَّةُ.

والركنُ الثاني: كيفيةُ الاستفادةِ منها.

والركنُ الثالثُ: وهو حال المستفيدِ.

ثم تأتي الثمرةُ بعدَ ذلك التي هي الأحكامُ.

بدأ الشيخُ -عليه رحمة الله- الكلامَ عن الثمرةِ عن الحكمِ الذي هو نتاجُ هذه الأركان التي يقومُ عليها أصولُ الفقهِ.

قال: الأحكامُ جمعُ حكمٍ، وهو لغةً: القضاءُ.

واصطلاحًا: ما اقتضاهُ خطابُ الشرعِ المتعلِّقُ بأفعالِ المكلَّفينَ من طلبٍ أو تخييرٍ أو وضعٍ.

قال: الأحكامُ جمعُ حكمٍ، وهو لغةً القضاءُ، قال الفيوميُّ: الحكمُ القضاءُ، وأصلُهُ المنعُ، ومنه سُمِّيَ القاضي حاكمًا، ومنه قولُ الشاعرِ:

أبني حنيفةَ احكموا سفهاءَكم ** إنِّي أخافُ عليكمُ أن أغضبا

ومنه كذلك: حكمة الدابةَ أي لِجامها، إذًا الحكمُ في أصلِ وضعه اللغوي يعني المنعَ والقضاءَ، قلنا: والقاضي سُمِّيَ حاكمًا لأنه يمنعُ الخصومةَ من التظالمِ.

هذا بالنسبةِ للغةِ.

وأما الاصطلاحِ، فقد قال الشيخ: الحكم: ما اقتضاهُ خطابُ الشرعِ المتعلِّقُ بأفعالِ المكلَّفينَ من طلبٍ أو تخييرٍ أو وضعٍ، هذا في الاصطلاحِ هو تعريفُ الحكمِ الشرعيِّ وليس تعريفَ الحكمِ فقط، وأما تعريفُ الحكمِ فقط، فهو كما قال الشنقيطيُّ -رحمه الله-: إثباتُ أمرٍ لأمرٍ أو نفيُهُ عنه، فهذا حد الحكم اصطلاحًا دون تقييدٍ بشرعٍ أو عقلٍ أو بحكمٍ عادي؛ لو أنني قلت: الواحدُ نصفُ الاثنينِ فهذا حكمٌ عقليٌّ، بينما لو قلت: الصلاةُ واجبةٌ، فهذا حكمٌ شرعيٌّ، الماءُ باردٌ، هذا حكمٌ عادي، هذا حكمٌ ثبتَ بالتجربةِ والعادةِ.

إذًا هذا هو تعريفُ الحكمِ اصطلاحًا دونَ تقييدٍ بالشرعِ أو بغيرِ ذلك.

ينقسمُ الحكمُ إلى أقسامٍ ثلاثةٍ: إلى حكمٍ عقليٍّ، وهو ما يُعرَفُ بالعقلِ، أو ما تُعرَفُ بالعقلِ فيهِ النسبةُ إيجابًا أو سلبًا، أي النسبةُ التي بين المسندِ والمسندِ إليه، أقولُ: زيدٌ قائمٌ، أين المسندُ؟ القيامُ مُسنَدٌ إلى زيدٍ، فهذه النسبةُ التي بين المسندِ والمسندِ إليه من الممكنِ أن أعرِفَها عن طريقِ العقلِ، أو عن طريقِ التجربةِ والعادةِ، أو عن طريقِ عن طريقِ الشرعِ، فعندما أعرِفُ هذه النسبةَ عن طريقِ العقلِ فهذا يُسمَّى بالحكمِ العقليِّ، مثالُهُ: الكلُّ أكبرُ من الجزءِ كما قلتُ.

والنوعُ الثاني: هو الحكمُ العاديُّ، وهو ما عُرِفَتْ فيهِ النسبةُ بالعادةِ والتجربةِ، يُقالُ مثلًا: الأسبرينُ مُخفِّفٌ للصُّداعِ، فهذا عُرِفَ عن طريقِ التجربةِ والعادةِ، فهذا حكمٌ عاديٌّ أو تجريبيٌّ.

وهناك حكمٌ شرعيٌّ وهو المقصودُ ههنا، إذًا هذا الحدُّ الذي وضعهُ الشيخُ – رحمه الله – هو حدُّ الحكمِ الشرعيِّ، مع أنه قال: والحكمُ اصطلاحًا، ولكن

يُعتذَرُ عن الشيخِ -رحمه الله- بأن المقصودَ من هذا الكتابِ هو الكلامُ عن الحكمِ الشرعيِّ، وإن لم يُبيِّنْ أو ينبِّهْ على ذلك.

قد ذكر الشيخُ هذه التقسيماتِ قبلُ، قال: وخرج بقولِنا الحكمُ الشرعيُّ الحكمَ العقلي وكذا وكذا، ....

قال: اصطلاحًا ما اقتضاهُ خطابُ الشرعِ المتعلِّقُ بأفعالِ المكلَّفينَ.

ما هنا موصولةٌ بمعنى حكمٌ أو شيءٌ، ما اقتضاهُ أي ما دلَّ عليه، ما اقتضاهُ خطابُ الشرعِ، فخطابُ الشرعِ هو المقتضِي.

وقد عرَّف الشيخُ هنا الحكمَ الشرعيَّ باعتبارِ أثرِهِ ومدلولِهِ، ما معنى هذا الكلامِ؟

ينبغي أن نعلم أنَّ أهلَ العلمِ لهم طريقتانِ في تعريفِ الحكمِ الشرعيِّ:

- فمنهم من يعرِّفُهُ باعتبارِ أصلِ الخطابِ، فالذي تكلَّم بهذا الحكمِ هو اللهُ -عزَّ وجلَّ-، وهؤلاءِ هم أكثرُ الأصوليِّينَ، فإذا عرَّفوا الحكمَ الشرعيَّ يقولون: خطابُ اللهِ المتعلِّقُ بفعلِ المكلَّفِ، فأكثرُ الأصوليِّينَ يعرِّفونَ الحكمَ الشرعيَّ بهذا التعريفِ: خطابُ اللهِ المتعلِّقُ بفعلِ المكلَّفِ، إذًا نفسُ الخطابِ هذا هو الحكمُ.

قال تعالى: ﴿وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ﴾[البقرة:43]، نفسُ الخطابِ هذا الذي من اللهِ -عزَّ وجلَّ- هو الحكمُ، هذا هو الحكمُ.

ومن ثم إذا أرادوا أن يُقسِّموا الأحكامَ التكليفيَّةَ إلى أقسامِها الخمسةِ يقولون: الإيجابُ، الندبُ، الإباحةُ، الكراهةُ، التحريمُ، يقولون: الإيجابُ، فخطابُ اللهِ -عزَّ وجلَّ- لما قال -سبحانهُ وتعالى-: ﴿وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ﴾[البقرة:43]، فهذا إيجابٌ من اللهِ -عزَّ وجلَّ-، الذي تضمَّنهُ هذا

الخطابُ هو الإيجابُ، لماذا؟ لأنهم عرَّفوا الحكمَ باعتبارِ مصدرِهِ، فيقولون: الحكمُ الشرعيُّ هو خطابُ اللهِ، وهذه طريقةُ أكثرِ الأصوليِّينَ.

- وهناك طريقةُ الفقهاءِ الذين يعرِّفونَ الحكمَ باعتبارِ أثرِهِ ومدلولِهِ، أي ما دلَّ عليه، فمثلًا قال اللهُ -عزَّ وجلَّ-: ﴿وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ﴾[البقرة:43]، فليس نفسُ الخطابِ هو الحكمُ، ولكن ما دلَّ عليه هذا الخطابُ، هذه الآيةُ، هو الحكمُ، فهذه الآيةُ دلَّت على وجوبِ الصلاةِ.

إذًا الصلاةُ هنا واجبةٌ، والحكمُ هو الوجوبُ، ولذلك إذا نظرتَ في تقسيمِ الفقهاءِ للأحكامِ التكليفيَّةِ الخمسةِ يقولون: الوجوبُ، أما الأصوليُّونَ فيقولون: الإيجابُ، وهذا خلافٌ لفظيٌّ، ولكن أردنا أن نعرِفَ الفرقَ بين من قال: خطابُ اللهِ، ومن قال: مدلولُ خطابِ اللهِ أو ما اقتضاهُ خطابُ اللهِ -عزَّ وجلَّ.-

والشيخُ ابنُ عثيمين -رحمه الله- لما عرَّف الحكمَ الشرعيَّ سار على طريقةِ الفقهاءِ،

فقال: هو الذي اقتضاه خطابُ الشرعِ، أي دلَّ عليه خطابُ الشرعِ، وهذه الإضافةُ أخرجت غيرَ خطابِ الشرعِ، اللهُ -عزَّ وجلَّ- قال: ﴿إِنِ الْحُكْمُ إِلَّا لِلَّهِ﴾[الأنعام:57]، فلا حاكمَ إلا اللهُ -تبارك وتعالى-.

ما اقتضاه خطابُ الشرعِ من طلبٍ أو تخييرٍ أو وضعٍ، والمرادُ بخطابِ الشرعِ: كما قلنا الكتابُ والسنة.

قد يقول قائل: فأين الإجماعُ، وأين القياسُ؟ والجواب أنهما مستنبطان من خطابِ الشرعِ، فإن الكتابَ دلَّ على حجيةِ السنةِ ﴿وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ﴾[الحشر:7]، والكتابُ والسنةُ دلَّا على حجيةِ الإجماعِ، والكتابُ

والسنةُ وإجماعُ الصحابةِ دلوا على حجيةِ القياسِ، ولذلك تجد بعضَ الأصوليين أو بعضَ الفقهاءِ يقول: إن الدليلَ هو كتابُ اللهِ -عزَّ وجلَّ-، ومنهم من يقول الدليلُ الكتابُ والسنةُ، ومنهم من يقول الدليلُ الكتابُ والسنةُ والإجماعُ، ومنهم من يقول الدليلُ الكتابُ والسنةُ والإجماعُ والقياسُ، ولا تعارضَ بين هذه الأقوالِ الأربعةِ لأن المعنى واحدٌ، وإن اختلفت العبارةُ، فهذا معنى خطابِ اللهِ.

قال -رحمه الله-: والمرادُ بقولنا خطابُ الشرعِ المتعلِّقُ، لأنها وصفٌ للخطابِ المتعلِّقِ بأفعالِ المكلَّفين، قال: ما تعلَّق بأعمالِهم سواءٌ كان قولًا أم فعلًا إيجادًا أم تركًا.

قال: المتعلِّقُ بأفعالِ المكلَّفين، والأولى أن يُقال المتعلِّقُ بفعلِ المكلَّفِ؛ لأن قولنا المكلَّفين بصيغةِ الجمعِ لا يدخلُ فيه بعضُ الأفعالِ الخاصةِ بمكلَّفٍ واحدٍ، إذ هناك خصوصياتٌ في الشرعِ، وهذا من خطابِ التكليفِ الذي نزل من قِبلِ اللهِ -عزَّ وجلَّ-، كخصوصياتِ النبيِّ -صلى الله عليه وسلم-.

وكشهادةِ خزيمةَ بنِ ثابتٍ جعلها النبيُّ -صلى الله عليه وسلم- بمنزلةِ شهادتَين، ، وهذا من خطابِ التكليفِ أم لا؟ هذا من خطابٍ من خطابِ الشرعِ بلا شك.

ولذلك قال ابنُ النجارِ -رحمه الله- في الكوكبِ المنيرِ: قال: وقولُنا المكلَّفُ بالإفرادِ ليشملَ ما يتعلَّقُ بفعلِ الواحدِ، كخصائصِ النبيِّ -صلى الله عليه وسلم-، وكالحكمِ بشهادةِ خزيمةَ، وإجزاءِ العناقِ في الأضحيةِ لأبي بردةَ، وهذا كلُّه من خطابِ الشرعِ، وكان موجَّهًا لواحدٍ بعينه، فالأولى أن يُقال ما دلَّ عليه خطابُ الشرعِ المتعلِّقُ بفعلِ المكلَّفِ.

ولو قلنا بفعلِ المكلَّفِ، ففعلُ مضافٌ، والمكلَّفُ مضافٌ إليه، فيشملُ الواحدَ ويشملُ الجميعَ، وهذا أضبطُ.

هل التركُ فعلٌ؟ نعم، التركُ فعلٌ والدليلُ على أن التركَ فعلٌ ورد في الكتاب والسنة ولغة العرب.

قال تعالى: ﴿كَانُوا لَا يَتَنَاهَوْنَ عَنْ مُنْكَرٍ فَعَلُوهُ لَبِئْسَ مَا كَانُوا يَفْعَلُونَ﴾[المائدة:79]، وهذا أسلوبُ ذمٍّ بسبب تركهم التناهي عن المنكر، فسمَّاه اللهُ -عزَّ وجلَّ- فعلًا.

وقال النبيُّ -صلى الله عليه وسلم-: «المسلمُ من سلمَ المسلمونَ من لسانِه ويدِه»، قال: «المهاجرُ من هجرَ ما نهى اللهُ عنه»، يعني تركَ ما نهى اللهُ -عزَّ وجلَّ-، فسمَّاه اللهُ -عزَّ وجلَّ- فعلًا، سمَّاه مسلما وسماه مهاجرًا.

جاء فيما يُذكرُ عن الصحابةِ أنهم كانوا يقولون في حفرِ الخندقِ:

لئن قعدنا والنبيُّ يعملُ..... فذاك منا العملُ المضلَّلُ

فسمَّوا قعودَهم عن العمل مع النبيِّ -صلى الله عليه وسلم-، عملًا، كما بين ذلك العلامة الشنقيطي رحمه الله.

قال: فخرجَ به، خرجَ به ما يتعلَّقُ بالاعتقادِ، فلا يُسمَّى حكمًا بهذا الاصطلاحِ.

قال ابنُ النجارِ -عليه رحمة الله-:

: قولُنا المتعلِّقُ بفعلِ المكلَّفِ خرجَ به خمسةُ أشياءَ: الخطابُ المتعلِّقُ بذاتِ اللهِ وصفتِهِ وفعلِه، وبذاتِ المكلَّفين والجمادِ.

قال: فالأولُ: وهو ما تعلَّقَ بذات الله نحوَ قولِه تعالى: ﴿شَهِدَ اللهُ أَنَّهُ لَا إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ﴾[آل عمران:18]، فهذا إخبارٌ عن اللهِ -عزَّ وجلَّ- ليس فيه تعلُّقٌ بفعلِ مكلَّفٍ، صحيح.

وخرجَ به ما تعلَّقَ بصفتِه، قولُه تعالى: ﴿اللهُ لَا إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ الْحَيُّ الْقَيُّومُ﴾[البقرة:255]، هذا إخبارٌ عن صفةِ اللهِ -تبارك وتعالى-، لأننا سنعلم أن الخطابَ الشرعيَّ يتعلَّقُ بافعلْ أو لا تفعلْ أو إباحةٍ التي هي التخييرُ، فهل قولِ اللهِ -عزَّ وجلَّ-: ﴿شَهِدَ اللهُ أَنَّهُ لَا إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ﴾ فيه افعل؟ لا.

﴿اللهُ لَا إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ الْحَيُّ الْقَيُّومُ﴾[البقرة:255] خطابٌ يتعلق بذات الله وبصفته.

وخرج به ما تعلق بفعله -تبارك وتعالى- نحو قوله تعالى: ﴿اللهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ﴾[الزمر:62].

وخرج به ما تعلق بذات المكلفين نحو قوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ خَلَقْنَاكُمْ ثُمَّ صَوَّرْنَاكُمْ﴾[الأعراف:11].

وخرج به ما تعلق بالجماد نحو قوله تعالى: ﴿وَيَوْمَ نُسَيِّرُ الْجِبَالَ﴾[الكهف:47].

فهذه الأمور كلها خرجت بقولنا المتعلق بفعل المكلف، والمكلف كما قال الشيخ -رحمه الله- قال: ما من شأنهم التكليف قولنا المكلف أي ما من شأنه أن يكلف سواء كان هذا التكليف حال نزول الخطاب أعني به الصحابة -رضي الله عنهم- أو من جاء بعدهم.

إذا المتعلق بفعل المكلف ما المقصود بالمكلف؟ ما من شأنه أن يكلف يكلف تنجيزا يعني حال نزول الخطاب كالصحابة الذين نزل القرآن وهم مع النبي ﷺ أو من جاء بعدهم إذا هو يشمل الاثنين كما قال الشنقيطي -رحمه الله- في المذكرة: قد دلت النصوص الصحيحة على خطاب المعدومين من هذه الأمة، المعدومين تبعا للموجودين منها كقوله ﷺ «تقاتلون اليهود» وقوله ﷺ «تقاتلون قوما نعالهم الشعر» وقوله ﷺ في قصة عيسى «وإمامكم منكم».

قال: فالمقصودُ بجميعِ تلك الخطاباتِ المعدومون يومئذٍ بلا نزاعٍ كما هو ظاهرٌ، فالخطاب كان للصحابة ولكنَّ المقصودَ به من يأتي بعدهم، قال هذا بلا نزاع، وإنما ساغ خطابهم تبعًا لأسلافهم الموجودين وقت الخطاب، وخيرُ دليلٍ على ذلك كذلك قولُ الله تعالى: ﴿لِأُنذِرَكُمْ بِهِ وَمَنْ بَلَغَ﴾[الأنعام:19] أي: من بلغه هذا القرآن.

فخطابُ الله المتعلقُ بفعلِ المكلف سواء كان هذا المكلف موجودًا وقت نزول الخطاب أي أو بعد ذلك.

من المكلف؟ المكلف هو البالغ العاقل الذاكر غير الناسي. ولذلك قال -رحمه الله -: فلا يشمل الصغير والمجنون.

اختلفت نسخ المتن؛ فنسخة فيها: فيشمل الصغير والمجنون ونسخة أخرى: فلا يشمل الصغير والمجنون، ومع ذلك نستطيع أن نفسر القولين؛ فلا يشمل الصغير والمجنون أي وقت صغره وجنونه لا تكليف عليه، وهذا بالنسبة للحكم التكليف. أما الحكم الوضعي فسنعلم أن المجنون والصغير قد يدخل في الحكم الوضعي، أو يقال:فيشمل الصغير والمجنون باعتبار ما سيكون لو زال

هذا الطارئ فصار الصغير بالغًا أو المجنون صار عاقلًا.

قال -رحمه الله-: والمراد بقولنا المكلفين ما من شأنهم التكليف فلا يشمل الصغير والمجنون.

والمراد بقولنا: من طلب الأمر والنهي سواء على سبيل الإلزام أو الأفضلية، والمراد بقولنا أو تخيير المباح،

خطاب الشرع ينقسم قسمين.

ما تعريف الخطاب الشرعي؟

سبق أن خطاب الشرع: ما اقتضاه خطابُ الله أو خطابُ الشرع المتعلِّقُ بفعلِ المكلف ، والاقتضاء هو الطلب أو التخيير أو الوضعُ.

والطلبُ طلب فعل وطلبُ ترك، صحيح؟

وطلبُ الفعل ينقسم إلى نوعين:

على سبيل الجزم أو الإلزام أو غير جازم، والترك كذلك جازم وغير جازم.

فهذا الفعل الذي طلب الشارعُ فعله طلبًا جازمًا على اصطلاح الأصوليين يُسمَّى بالإيجاب، وعلى اصطلاح الفقهاء يُسمَّى بالوجوب، وهنا غير الجازم يُسمَّى بالندب، وعلى اصطلاح الفقهاء يُسمَّى بالندب.

كلمة واجب ومندوب هذه لا تتفق لا مع اصطلاح الفقهاء ولا مع اصطلاح الأصوليين؛ لأن هذا وصفٌ للفعل نفسه ليس لما يقوم به المكلف.

بالنسبة للترك إن كان جازما فهذا يُسمَّى التحريم، وغير الجازم يُسمَّى الكراهة، والتخيير هو الإباحة.

فهذه الخمسة تسمى بالحكم التكليفي.

لماذا سُمِّيَت بالحكم التكليفي؟ لتعلّقها بفعل المكلف المخاطب بهذه الأمور.

إذا الخطاب الشرعي ينقسم إلى حكم تكليفي وحكم وضعي، وإذا أردت أن تعرف معنى الحكم الوضعي فسمِّه اسمًا آخر: الحكم الجعلي.

يُسمَّى حكمًا وضعيًّا أو حكمًا جعليًّا.

ما معنى حكم جعلي؟ أي أن الله -عز وجل- جعل أشياء معيّنة أمارات أو علامات لتكون أسبابًا أو موانع أو شروط إلى غير ذلك من أقسام الحكم الوضع التي ستأتي معنا.

إذا الخطاب الشرعي ينقسم إلى قسمين:

- إمّا أن يكون خطابًا أو حكمًا تكليفيًّا.
- وإمّا أن يكون خطابًا أو حكمًا وضعيًّا.

وليس المقصود بالحكم الوضعي القوانين الوضعية لا، الحكم الوضعي أمور وضعها الله -عز وجل-.

مثال الحكم الوضع:

الصلاة واجبة وهذا الوجوب هو من باب الحكم التكليفي، لأنه متعلق بفعل العبد مخاطب بـ افعل.

ووجوب الصلاة على العبد لابد له من سبب يلزم من وجوده الوجود ومن عدمه العدم :

والسبب هنا دخول الوقت، دخول الوقت سبب لوجوب الصلاة على العبد.

كما قال تعالى ﴿أَقِمِ الصَّلاةَ لِدُلُوكِ الشَّمْسِ﴾[الإسراء:78] أي ميل الشمس في كبد السماء، هل تحصيل هذا السبب من فعل المكلف؟

ليس من فعل مكلف، إنما هذا أمر وضعه الله -عز وجل- كأمارة أو علامة ليكون سببًا على أساسها يعرف المرء أن هذه العبادة صارت واجبة عليه، ولذلك سُمِّيَ بالحكم الوضعي أو الجعلي.

مثال آخر: قطع السارق، حكم وضعي وحكم تكليفي.

فالسرقة حكم وضعي؛ لأن الله -عز وجل- جعلها سببًا يترتب عليه الحكم التكليفي وهو وجوب قطع يد السارق، مع الشروط الأخرى كالسرقة من حرز وبلوغ النصاب.

قال: من طلب أو تخيير أو وضع.

تكلَّم بعض العلماء في تسميةِ هذه الأحكامِ الخمسة بالأحكامِ التكليفية، وانتشرَ هذا الكلامُ عن ابن تيمية -رحمه الله-، وكذلك تلميذه ابن القيم، فقالا: إن أصل هذه التسمية من فعل المعتزلة، تسمية الأحكام الخمسة بالأحكام التكليفية من فعل المعتزلة، وإلا فأحكام الشرع كلها رأفة ورحمة ؛ فلا يجوز أن نسمّيها بالأحكام التكليفية.

وهذه المسألة مما اختلف فيها أهل العلم المعاصرون : منهم من قال: إنه لا يجوز أن نطلق على الأحكام الخمسة أنها أحكام تكليفية، وتابعوا في ذلك ما قاله شيخ الإسلام -عليه رحمة الله-، ومنهم من قال: بالجواز وأنه لا ضرر في ذلك، وهذا الرأي الثاني لعلّه هو الأصوب والأصح لماذا؟

وذلك أنه بالرجوع إلى أصل كلمة التكليف، نجد أنها اشتقت من الفعل «كلف».

قال ابنُ فارسٍ -رحمه الله- في كتابِه معجم مقاييس اللغة: إن هذه الكلمة أصلها الكاف واللام والفاء، وهي تدل على محبة الشيء والولوع به.

هذا أصلها في لغة العرب، وتدل كذلك على المشقة. قال الشاعر:

يُكلِّفه القومُ ما نابَهم وإن كانَ أصغرَهُم مولدًا

وتكاليف الشرع محبوبة للمؤمن، هذا كلام الشيخ عياض بن نامي السلمي في كتابه ما لا يسع الأصولي جهله، قال: تكاليف الشرع محبوبة للمؤمن.

وأما من جهة أن التكاليف الشرعية لا تخلو من مشقة، فهي مشقة معتادة، ولذلك قال النبي ﷺ: «حُفَّت الجنة بالمكاره وحُفَّت النار بالشهوات».

ومما يدل على صحة تسمية أوامر الشرع تكليفًا قوله تعالى: ﴿لَا يُكَلِّفُ اللهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا﴾[البقرة:286]، فالآية تدل على امتناع التكليف بما خرج عن الوسع والطاقة، وتدل على صحة التكليف بما يدخل تحت الوسع والقدرة بطريق المفهوم.

إذا فلا ضير من تسمية هذه الأحكام الخمسة بالأحكام التكليفية، والمشقة الموجودة في بعض هذه الأحكام إنما هي مشقة معتادة، كما في الحد يث «لولا أن أشق» وقال النبي ﷺ: «اكلُفوا مِن الأَعمَالِ ما تُطِيقون».

وقال تعالى ﴿والذَّينَ جَاهدُوا فِينَا.....﴾، هذا فيه مشقة، ولكنها مشقة معتادة، ولذلك لا حرج- والله أعلم من تسمية الأحكام بالتكليفية.

ثم تكلم -عليه رحمة الله- بعد ذلك على أقسام الحكم الشرعي الذي بيناه، قال: أقسام الأحكام الشرعية تنقسم إلى قسمين: تكليفية ووضعية.

فالتكليفية خمسة: الواجب، والمندوب، والمحرم، والمكروه، والمباح، وطريق هذا الحصر الاستقراء كما مضى بيان ذلك.

قال: الواجب لغة الساقط واللازم.

واصطلاحًا: ما أُمر به الشارع على وجه الإلزام، كالصلوات الخمس.

مما يدل على أن الواجب لغة الساقط واللازم قول الله -عز وجل-: ﴿فَاذْكُرُوا اسْمَ اللهِ عَلَيْهَا صَوَافَّ فَإِذَا وَجَبَتْ جُنُوبُهَا﴾[الحج:36]،أي إذا سقطت جنوبها.

قال القرطبي -رحمه الله- في تفسير هذه الآية: معناه سقطت بعد نحرها. ومنه وجبت الشمس، أي سقطت.

وقال ابن جرير -رحمه الله-: إذا سقطت فوقعت جنوبها إلى الأرض بعد النحر.

إذًا الوجوب بمعنى السقوط، ولكنه سقوط يترتب عليه لزوم المكان.

كذلك قول النبي ﷺ في الدعاء: «اللهم إني أسألك موجبات رحمتك»، يعني الأمور التي توجب الرحمة، يعني تلزم الرحمة، فالرحمة تسقط عن العبد ثم تلزمه.

أسأل الله -عز وجل- أن يجعلنا من أهل الرحمة.

و قالَ النَّبِيُّ ﷺ في الحديث : وَجَبَتْ، نَعَمْ صَحِيحٌ، وقالَ النَّبِيُّ ﷺ كذلك: «فَإِذَا وَجَبَ فَلا تَبْكِينَ بَاكِيَةٌ»، وإنْ كانَ بَعْضُ أَهْلِ العِلْمِ تَكَلَّمَ في سَنَدِ هذا الحَدِيثِ، فَكُلُّ هذا بِمَعْنَى السُّقوطِ وَاللُّزومِ.

وأمَّا الواجبُ اصطلاحا فهو: ما أُمرَ بِهِ الشَّارِعُ على وجه الإلزام ، وقولنا: الشَّارِعُ هذا مِن بابِ الإخبارِ وهو أوسعُ مِن بابِ الأسماءِ، ومِن بابِ الصِّفاتِ، فأضيقُ الأبوابِ بالنسبةِ إلى الأسماء والصِّفاتِ بابُ الأسماء، صحيحٌ؛ لأنَّ كلَّ اسمٍ ممكنٌ أن يُشتَقَّ منه الصِّفةُ، وليس كلُّ صفةٍ يُشتَقُّ منها، ثم أوسع منه الصفات، ثمَّ الأوسعُ مِن ذلك بابُ الإخبارِ عن اللهِ -عزَّ وجلَّ-، إذ باب الإخبارِ

ليس توقيفيًّا ولذا يجوزُ الإخبارُ عن اللهِ -عزَّ وجلَّ-، بما لم يرد في الكتابِ والسنة ولكنَّ الجُمهورَ قيَّدَ ذلك بقيدين:

- القيدُ الأوَّلُ: ألا يوجدَ في لسانِ الشرعِ ما يُعبِّرُ به عن هذا الإخبارِ.
- القيدُ الثاني: ألا يترتَّبَ على هذا الإخبارِ محظورٌ مِن جهةِ دلالةِ هذا اللَّفظِ، أي أن هذا اللَّفظُ لا يتضمَّنُ نقصًا.

قالَ الشيخ رحمه الله : ما أُمرَ بِهِ الشَّارِعُ على وجهِ الإلزامِ، أو ما طلبَ الشَّارِعُ فعلَه طلبًا جازمًا، قالَ: فخرجَ بقولِنا ما أُمرَ بِهِ الشَّارِعُ طلبُ الترك والتخييرِ، إذًا خرجَ به الحرامُ وخرجَ به المكروهُ وخرجَ به المباحُ، ثمَّ قالَ: على وجهِ الإلزامِ، فهذا يُخرجُ المندوبَ، لأنَّ الشَّارِعَ أمرَ به ليس على وجهِ الإلزامِ، قالَ: على وجهِ الإلزامِ، فخرجَ بقولِنا ما أُمِرَ بِهِ الشَّارِعُ المحرَّمُ والمكروهُ والمباحُ، وخرجَ بقولِنا على وجهِ الإلزامِ المندوبُ، وهذا التَّعريفُ الذي وضعه الشَّيخُ -رَحِمَهُ اللهُ- هو تعريفٌ بالحدِّ وليس تعريفًا بالثمرةِ والحكمِ.

عرَّفه بعد ذلك بالثمرةِ والحكم ببيان الأثرِ المترتِّب على فعلِ الواجب

قال: والواجب يُثابُ فاعِلُه امتثالًا، ويستحقُّ العقاب تارِكُه.

تكلَّم الشيخ هنا عن مسألةِ الثواب والعقاب ولم يتكلم عن مسألةِ سقوط الطلب، هل الأمور الواجبات تنقسم إلى أمورٍ يسقط الطلب بفعلها حتى ولو لم تكن هناك نية أم لا بد من وجود النية في جميع الواجبات؟

لابد أن نعلم أن الواجبات تنقسم إلى قسمين: إلى عبادةٍ محضة وهذه لا تصح إلا بنية التقرب لله تعالى، لأن النية شرطٌ في صحة العمل كالصلاة.

وهناك واجب يُعتدُّ به وتبرأ به الذِّمَّة، مع عدم وجود النية فتسقط المطالبة به وتبرأ

به الذِّمَّة، كبرِّ الوالدين.

فلو أدَّاه المرء بلا نية فقد أدَّى ما عليه ولا ثواب له على ذلك ولا يُعاقَب، وكذلك النفقة على الزوجة وأداء الديون وردُّ الودائع.

فلو أن إنسانًا أنفق على زوجته وعنده نية أن يتقرب بذلك إلى الله -عز وجل- سقط الطلب ويُثاب فاعله امتثالًا.

أما لو أنفق على زوجته حياءً أو خوفًا منها فهذا سقط به الطلب ولكنه لا يُثاب، ولذا نصَّ الشيخ ههنا على الامتثال، ومن أهمله من أهل العلم فللعلم به والله أعلم.

فقال رحمه الله: والواجبُ يثابُ فاعلُه امتثالًا، ويستحقُّ العقابَ تاركُه.

قلتُ: والامتثالُ: أن ينويَ به التقربَ لله تعالى.

وهذا القيدُ قد لا تجدُه في بعضِ حدودِ المتقدمين للواجب، ممن كتب في أصولِ الفقه تراه يحدُّ الواجبَ بقوله: الواجبُ ما يثابُ فاعلُه ويعاقبُ تاركُه.

والشيخ –رحمه الله– فيما كتبَه في الأصول استدرك عليهم أمرين:

- أمّا الأمرُ الأول: وهو قيدُ الامتثال، وقال: هذا لا بد منه؛ لأنَّ المرء قد يفعل العبادة دون نية، فلا يثابُ عليها، فلا بد من قيدِ الامتثال.

ولذلك وجدنا في حدِّه قال: ما يثابُ فاعلُه امتثالًا.

- وأمّا القيدُ الثاني الذي استدركه الشيخ –رحمه الله– أنه قال: لا نقول يعاقبُ تاركُه ، إنما نقول: يستحقُّ تاركُه العقاب.

لماذا؟ لأنَّ تاركَ الواجب قد فعل محظورًا، فهو كسائر من وقع في معصيةٍ من المعاصي، يكون يومَ القيامة في مشيئةِ الله -تبارك وتعالى- إن شاء عذبه وإن شاء

غفر له، فلا نقطع أنه يعاقب أو أنه يتوعد بالعقاب.

ثم إنَّ الشيخَ نفسه –رحمه الله – في شرحه على رسالةِ [معاقد الفصول وقواعد الأصول] لعبدِ المؤمن البغدادي، كأنه ردَّ على نفسه، يعني هنا استدرك على الأصوليين وهناك في شرحه المسموع قال: ومن عرَّف الواجبَ بأنه ما يثابُ فاعلُه ولم يذكر امتثالًا، فهذا قد يعتذر له أن قيد الامتثال مفهومٌ من جملةِ أدلةِ الشرع، فلا يحتاج للتنصيص عليه.

و معلومٌ أنه لا عبادة إلا بنية، فإذا كان الأمر معلومًا فلا حاجة للتنصيص عليه، وبالتالي لم ينص عليه علماءُ الأصول للعلم به.

وأمّا الأمرُ الثاني وهو أنه استدرك على من قال: ومن تُوعد تاركه بالعقاب، قال: وهذا قد يعتذر لهم بأن الأصل في تاركِ الواجب العقاب لا العفو.

والأصل في الحدود أنها تُعرَّف باعتبار الأصل لا باعتبار العارض.

فهذا يبين لنا أن علماءنا –رحمهم الله – ما كانوا يضعون الحدود هكذا، وأن المرء ينبغي أن يتأنى في الاستدراك عليهم، وهذا لا يعني أنهم لا يخطئون، ولكن المرء ينبغي له أن ينظر في كلامهم نظرةَ تمعن.

فقال: والواجبُ يثابُ فاعلُه امتثالًا، ويستحقُّ العقابَ تاركُه.

نضيف على قيدِ الشيخ ابن عثيمين: ويستحقُّ العقابَ تاركُه مطلقًا.

لماذا أضفنا هذا القيد (مطلقًا)؟ أي أنَّ الذي يستحق العقاب هو من تركَ الواجبَ بالكلية.

ذكرنا قيد «مطلقًا» لثلاثة أمور:–

– أمّا الأمر الأول: فلأجل أن نُخرج الواجب الموسَّع.

فإن صاحبه قد يترك العبادة في أول الوقت ويفعلها في أوسطها أو في آخرها، ولا يأثم بذلك، فهذا لا يُسمّى أنه ترك الواجب.

- وأمّا الأمر الثاني: فـلكي نُخرج من وجب عليه أشياء هو مسموحٌ له أن يتخير منها أي الواجب المُخيَّر.

ما الواجب المخيَّر؟ إنسان عليه كفارة يمين؛ تحرير رقبة أو إطعام ستين مسكينًا أو كسوتهم فمن لم يستطع صام ثلاثة أيام.

لو أن إنسانًا ترك عتق الرقبة وأطعم ستين مسكينًا أو كساهم، فهل هذا ترك الواجب؟ ما ترك الواجب؛ لأنه ما تركه مطلقًا.

- وأمّا الأمر الثالث: فلأجل أن نُخرج فروض الكفاية.

فمن تركها مع قيام غيره بها فلا يستحق الذم، ولذلك أضفنا هذا القيد وهو قولنا: مطلقًا.

فالواجب حدُّه من جهة الثمرة والحكم: الذي يثاب فاعله امتثالًا ويستحق العقاب تاركه مطلقًا.

قال رحمه الله: ويُسمّى فرضًا وفريضةً وحتمًا ولازمًا.

وهذا فيه أن الواجب والفرض مترادفان، خلافًا للحنفية الذين قالوا: هناك فرق بين الواجب والفرض، وكذلك هناك فرق بين الكراهة التنزيهية والكراهة التحريمية.

فالجمهور على أن الأحكام التكليفية خمسة، والحنفية على أن الأحكام التكليفية سبعة، ففرّقوا بين الواجب والفرض، والكراهة التنزيهية والتحريمية.

ما وجه تفريقهم؟ قال الإمام أبو المظفر السمعاني –رحمه الله – في [قواطع الأدلة]، وهذا الكتاب في أصل تأليفه كان ردًّا على الإمام أبي زيد الدبوسي في كتابه [أدلة أصول الفقه]، وهو من أئمة الحنفية. والسمعاني كان حنفيا فلما ذهب إلى بغداد وقابل علماءها رجع شافعيا.

قال السمعاني: وزعم أصحابُ أبي حنيفة أن الفرض يفارق الواجب، وأن الفرض ما ثبت وجوبه بدليل مقطوع به، أما الواجب فما ثبت بدليل مظنون.

وقالوا: إن الواجب ليس على مرتبة واحدة، ألا ترى أن الثابت بدليل مقطوع لا يكون في مرتبة ما ثبت بدليل مظنون بل يكون فوقه في الرتبة، وإذا كان اختلف في الرتبة اختص كل واحد منهما باسم غير اسم صاحبه. هذا هو دليلهم الأول: أن الفرض ثبت بدليل قطعي بخلاف الواجب.

الدليل الثاني للتفريق بينهما: أن الفرضَ في اللغة يدل على ما لا يدل عليه الواجب؛ فأن الوجوب يدل على اللزوم، كما قال تعالى فإذا وجبت جنوبها أي سقطت ولزمت مكانها.

قالوا: لأن الوجوب يدل على اللزوم، فإنه مأخوذ من السقوط على ما سبق، ولا تأثير للساقط في المحل، ولأن الفرض مأخوذ من الحز أو الجَزّ والشق، ومنه فرض القوس وفرض ضفة الوادي، فدل هذا الاسم على التأثير في المحل، وإذا أثر في المحل أفاد زيادة لا يفيدها اسم الوجوب.

هذه أدلة الحنفية: الأمر الأول من جهة الثبوت، والأمر الثاني من جهة المعنى اللغوي.

قال السمعاني رحمه الله: ونحن نقول إن حد الواجب والفرض واحد، ؛ ما

يثاب فاعله امتثالًا ويعاقب تاركه وهذا عند حدِّه بالثمرة،.

وهو كذلك ما طلب الشارع فعله طلبًا جازمًا، إذا يشتركان في الحد، لأن حدّهما جميعًا ما لا يسع المرء تركه، أو ما يستحق الثواب بفعله امتثالا والعقاب بتركه، وإذا اتفقا في المعنى اتفقا في الاسم.

كذلك فرّقتم بين الواجب والفرض بفرق لا يدل عليه دليل، والدليل على أن هذا التفريق لا دليل عليه، سواء من جهة اللغة أو من جهة القطعية والظنية، ،

قال: والدليل على أنه لا دليل عليه لو أنه قلب قالب هذا الفرق أي لو عُكِس هذا الفرق الذي ذكرتموه، وقال: الواجب ما ثبت بدليل مقطوع به، والفرض ما ثبت بدليل مظنون، لم يكن عندكم خلاص.

وأما الذي تعلّقوا به من قولهم إن ما ثبت بهذا الدليل مخالف في الرتبة ما ثبت بذلك الدليل، فوجه الجواب المعتمد عليه: أن الكلام في الواجب العملي، وهو الذي تتكلم فيه الفقهاء فيما بينهم، هذا يوجب العمل، وهذا يوجب العمل، هذا هو وجه الكلام في هذه المسألة، لا تفريق بين الأمرين.

وأما جهة العلم والحد النظري قال: فليس له تعرض أصلًا، والواجب عملاً تستوي مراتبه سواء كان ثبوت الشيء بدليل قطعي يوجب العلم، أو بدليل اجتهادي يوجب الظن، والعقاب في كل واحد عند تركه عملاً مثل العقاب في صاحبه.

وكذلك كل واحد منهما لا يسع تركَه صاحبُه، فإذا استويا من هذا الوجه استُغني به عن التفريق الذي ذكروه، هذا هو الرد الثاني.

وأما الرد الثالث، فيتعلق بكلامهم الثاني الذي فرّقوا به بينهما من جهة اللغة:

وقالوا الوجوب يعني السقوط، والفرض يعني الحَزّ والقطع، فهذا يؤثر بخلاف الأول.

قال: قلنا إذا تراجعنا اللغة فلفظ الوجوب أدل على اللزوم من لفظ الفرض، لماذا؟

قال: لأن الفرض اسم مشترك، الفرض اسم واحد ويدل على أكثر من معنى، يكون بمعنى الإنزال كما قال تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِي فَرَضَ عَلَيْكَ الْقُرْآنَ﴾ [القصص:85] أي: أنزل، ويكون بمعنى البيان كما قال تعالى: ﴿سُورَةٌ أَنزَلْنَاهَا وَفَرَضْنَاهَا﴾[النور:1]، ويكون بمعنى التقدير، يقال: فرض القاضي النفقة أي قدّرها، ويكون بمعنى الإيجاب، كقوله تعالى: ﴿فَمَنْ فَرَضَ فِيهِنَّ الْحَجَّ﴾[البقرة:197] أي: أوجب.

فالإلزام أحد معاني الفرض، وهو أحد هذه المعاني المشتركة، أما الوجوب فله معنى واحد فقط وهو السقوط، وقد اقتضى الإلزام من حيث هذا المعنى الواحد، فكان هذا الاسم أخص في الإلزام من لفظ الفرض.

أي أن هذا أخص لأنه وُضع لهذا المعنى، بخلاف الفرض فإنه له أكثر من معنى، فلا أقل من أن يستويا.

وأما التأثير في المحل فلا معنى له، لأن الإلزام على الإنسان لا يظهر له تأثير في المحل.

إذن هذه هي الأدلة التي ذكرها الحنفية وردّ عليها ابن السمعاني –رحمه الله–.

قلتُ: وكذلك من جهة الدليل الشرعي لا فرق بين الواجب والفرض، فقد

قال النبي ﷺ للأعرابي الذي جاء يسأل النبي ﷺ فيما فرضه الله عليه، فقال: «خمس صلوات في اليوم والليلة»، قال: هل علي غيرها؟ قال: «لا إلا أن تطوع»

فالنبي ﷺ قابل الفرض بالتطوع، ولو كانت هناك مرتبة بينهما لذكرها النبي ﷺ.

والدليل الثاني: حديث الولي، فإن النبي ﷺ قال: «من عاد لي وليًّا فقد آذنته بالحرب، وما تقرّب إليّ عبدي بشيء أحب إليّ مما افترضته عليه، ولا يزال عبدي يتقرب إليّ بالنوافل حتى أحبه».

فذكر النبي ﷺ مرتبتين فقط، وهي الفرض التي يدخل فيها الواجب، ثم المرتبة الثانية التي هي السنة.

كذلك الحنفية يخالفون قاعدتهم اللغوية، فإنهم يقولون في صدقة الفطر إنها واجبة، مع أن ابن عمر يقول: فرض رسول الله ﷺ، فهذا من جهة اللغة قال: فرض، ومع ذلك يخالفون هذا الأمر.

فالصحيح قول الجمهور أن الواجب والفرض بمعنى واحد، وأن حدهما واحد.

هل يترتب على هذا الأمر شيء؟ نعم، يترتب عليه مسألة عقدية: أن من أنكر الفرض كفر، بخلاف من أنكر الواجب فإنه لا يكفر على رأي الحنفية.

والصحيح أن من أنكر ما ثبت من السنة فهو كافر، وإن كان خبر آحاد، وهذا كلام الشيخ ابن عثيمين –رحمه الله– في [القول المفيد].

ثم تكلم –رحمه الله– بعد ذلك عن المندوب، ولم يذكر الأمور التي تدل على الوجوب، وهذه مسألة مهمة جدًا: يعني كيف تعرف الوجوب؟ وما الألفاظ

التي تدل عليه ؟

قلتُ: هناك صيغ عديدة صرّح بها الشرع تدل على الوجوب، فإذا جاءت في لسان الشرع دلَّت على أن هذا الأمر واجب، ومنها: وجَب، وفرَض، وواجبٌ، وحتمٌ.

كما قال تعالى: ﴿كَانَ عَلَى رَبِّكَ حَتْمًا مَقْضِيًّا﴾[مريم:71]، يعني هذا أمر أوجبه وحتمه الله -عز وجل- على نفسه.

وكذلك: كتب، كما قال تعالى: ﴿كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ﴾[البقرة:183].

وكذلك لفظة: حق، قال تعالى في الوصية: ﴿إِنْ تَرَكَ خَيْرًا الْوَصِيَّةُ لِلْوَالِدَيْنِ وَالأَقْرَبِينَ بِالْمَعْرُوفِ حَقًّا عَلَى الْمُتَّقِينَ﴾[البقرة:180].

وكذلك إطلاق الوعيد على ترك الفعل، أي توعّد تارك الواجب، فهذا مما يدل على وجوبه، كما قال النبي ﷺ: «من ترك صلاة العصر فكأنما وُتِرَ أهله»، أي فقدهم.

وكذلك إن كنَّى الشارعُ عن العبادة ببعض أجزائها، فهذا يدل على وجوبه وفرضيته، كما قال تعالى: ﴿وَقُرْآنَ الْفَجْرِ إِنَّ قُرْآنَ الْفَجْرِ كَانَ مَشْهُودًا﴾[الإسراء:78]، والمقصود القراءة ههنا أي قراءة الفاتحة، فهذا يدل على وجوبها وفرضيتها.

وكذلك فعل الأمر: فعل الأمر (افعل) المجرد عن القرينة يدل على الوجوب، مثل: ﴿وَأَقِيمُوا الصَّلاةَ﴾[النساء:77].

فهذا مجرد عن القرينة، أي ليست هناك قرينة تصرف هذا الوجوب إلى الاستحباب أو التهديد أو التخيير أو غير ذلك، إذ قد يوجد في اللغة صيغة الأمر

ولا تحمل على الوجوب، مثل: ﴿كُونُوا حِجَارَةً أَوْ حَدِيدًا﴾[الإسراء:50]، أو ﴿فَاصْبِرُوا أَوْ لا تَصْبِرُوا﴾[الطور:16]، والنبي ﷺ قال للصحابة لما أكثروا عليه السؤال ذات يوم قال: «سلوني ما بدا لكم»، فلما رأى عمرُ الغضبَ في وجه النبي ﷺ، فهذا يدل على أنه لما قال: سلوني ما كان يأمرهم وما كان يطلب امتثالا منهم -صلى الله عليه وسلم-. وبيان ذلك تفصيلا في كتب البلاغة، ومطولات كتب أصول الفقه.

كذلك الفعل المضارع المقترن بلام الأمر فتجزمه، كما قال تعالى: ﴿وَلْيَطَّوَّفُوا بِالْبَيْتِ الْعَتِيقِ﴾[الحج:29]، فهذا يدل على الوجوب.

كذلك اسم فعل الأمر، كقوله تعالى: ﴿عَلَيْكُمْ أَنفُسَكُمْ﴾[المائدة:105].

وأخيرًا: المصدر النائب عن فعل الأمر، ما مصدر ضرب ؟ ضربًا قال تعالى: ﴿فَإِذا لَقِيتُمُ الَّذِينَ كَفَرُوا فَضَرْبَ الرِّقَابِ﴾[محمد:4]، أي: فاضربوا الرقاب.

قال: "والمندوب لغَة: المدعو، واصطلاحًا: ما أُمر به الشارع لا على وجه الإلزام كالرواتب".

المندوب لغَة: المَدعو، يقال: نَدَبه بمعنى دعاه.

ومنه قول الشاعر:

لا يسألون أخاهم حين يندبهم..... في النائباتِ على ما قال برهانًا

أي حين يدعوهم وخاصة الدعاء بشدة ولأمر مهم. هكذا قالوا في حد المندوب.

هذا من جهة اللغة، وقيل إنه من الخفة، قال ابن فارس في معجم المقاييس: يقال رجل ندب، أي: خفيف. ثم قال: ومنه سمي المندوب في عرف الشرع؛ لأنه

أخف من الواجب.

ولعل هذا المعنى لا ينفك عن المعنى الآخر في المراد الشرعي لأن المندوب بمعنى المدعو يشترك مع الواجب ، فالواجب مدعوٌّ إليه كذلك فهما يشتركان في الأمر.

كذلك إذا قلنا إن المندوب بمعنى الخفيف فلأنه أخف من الواجب، وإن كان مأمورًا به.

قال رحمه الله: واصطلاحًا ما أمر به الشارع لا على وجه الإلزام.

وقوله: ما أي فعلٌ للمكلف، وهي جنس، معناها فعلٌ للمكلف أمر به الشارع لا على وجه الإلزام.

وهذا فيه أن المندوب مأمور به حقيقة عند جمهور الأصوليين، ؛ لأن بعض الأصوليين قال إن المندوب مأمور به مجازًا، لا حقيقة.

وهذا غير صحيح؛ لأننا قلنا: ما أُمر به الشارع ، فهذا يدل على أنه مأمور به.

والأمر الثاني: لأن المندوب طاعة، والطاعة تكون بامتثال أمر الله.

والأمر الثالث: لأن الله تعالى قال: ﴿إِنَّ اللهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ وَإِيتَاءِ ذِي الْقُرْبَى﴾[النحل:90].

ووجه الدلالة في هذه الآية على أن المندوب مأمور به: أنَّ الله يأمر بالعدل، والعدل كله واجب، و"ويأمر بالإحسان" كذلك، والإحسان منه ما هو واجب ومنه ما هو مستحب، فدل ذلك على أن المندوب مأمور به.

قال: فخرج بقولنا "لا على وجه الإلزام" خرج به الواجب، وخرج بقولنا "ما أمر به الشارع" المحرم والمكروه والمباح؛ لأن المحرم والمكروه والمباح

لم يأمر بها الشارع كما سيأتي في حدها.

ما حد المندوب من جهة الثمرة المترتبة على ذلك فعله أو تركه؟

قال: والمندوب يثاب فاعله امتثالًا ولا يعاقب تاركه.

تكلمنا على قيد الامتثال. قال: ولا يعاقب تاركه، إي إلا إذا تركه كليًّا؛ لأن هذا يُشعر برده السُّنة، ترك المندوب، ترك السنة كليًّا.

وهناك أمر آخر وهو أن النبي -صلى الله عليه وسلم- قال: «أفلح إن صدق»؛

و سيأتي بعد قليل أن المندوب خادم للواجب، فمن اقتصر على الواجبات لا بد أن يقع منه تقصير ، فهذا المندوب كما سيأتي كالسياج للواجب، فمن اقتصر على الواجبات وترك المندوب فلا بد أن يقع في تفريط في الواجب.

فقول النبي -صلى الله عليه وسلم-: «أفلح إن صدق»، يدل على صعوبة تحقق ذلك في حق من اقتصر على الواجبات.

فإن قيل إنَّ الإمام أحمد -رحمه الله- سئل عن رجل ترك صلاة الوتر فقال: إنه رجل سوء، لا تُقبل له شهادة، فهذا يُوجَّه بأحد أمرين:

- الأمر الأول: أنها إحدى الروايتين عن أحمد أن الوتر واجب، وترك الواجب يُذم.

- والتوجيه الثاني: أن هذا الذي ترك الوتر مع تأكد سنيته وقلته، دليل على تهاونه في فعل الخير.

وقول أحمد لا يترتب عليه لزوم العقاب، إنما وصفه بهذا الوصف أنه رجل سوء.

قال المرداوي في التحبير وهو يوجّه قول أحمد، قال: فتركه له كذلك يدل

على أن في قلبه ما لا يريده الرسول -صلى الله عليه وسلم-، يعني تهاون بسنة النبي -صلى الله عليه وسلم.-

قال في التحبير شرح التحرير: قال فتركه له كذلك، يعني بالنسبة لهذه التوجيهات يدل على أن في قلبه ما لا يريده الرسول -صلى الله عليه وسلم-.

ثم قال: ويسمى سنة ومسنونًا ومستحبًا ونفلًا، والصحيح أنها مترادفة على ، والتفريق بينها هو قول بعض المتأخرين ، لكن ينبغي أن تعلم أنَّ السنة في لسان الشرع أعم من المندوب، فالسنة قد تُطلق في مقابل البدعة، فيقال: أهل السنة والجماعة في مقابل أهل البدعة والفرقة، وكذلك قد تُطلق على الدين كله، وتطلق ويراد بها ما أضيف للنبي صلَّى الله عليه وسلم من قول أو فعل أو تقرير أو وصف خَلقي أو خُلقي.

والأصل أن صيغة افعل على بابها في الوجوب، إلا إذا جاءت قرينة من كتاب أو سنة أو إجماع تدل على أن صيغة افعل ليست على بابها، أي ليس المقصود بها المعنى الذي وُضعت له، وإنما هي للندب، فهذه القرينة قد تكون من الكتاب أو من السنة أو الإجماع.

قال شرف الدين العمريطي -رحمه الله-:

بصيغة افعل فالوجوب حققا حيث القرينة انتفت واطلقا

لا مع دليل دلنا شرعًا على إباحة في الفعل أو ندب فلا

أي في هذه الحالة، لا تفيد الوجوب، لا مع دليل دلنا شرعًا على إباحة في الفعل أو ندب فلا.

فهذه القرينة قد تدل على الإباحة، أو غير ذلك، فله توجيهات كثيرة جدًا في البلاغ.

المندوب خادم الواجب:

قال الشاطبي –رحمه الله–: المندوب خادم الواجب، سواء كان من جنس الواجب أو من غير جنسه.

والمراد أنَّه كالسياج له، يحمي الواجب من التقصير والتفريط فيه، فمن حافظ على الإتيان مبكرًا لكل صلاة، لصلاة نافلة، لا بد أن يدرك الصلاة من أولها ، أما من فرط في المندوبات فلا بد أن يفرط في الواجبات، قد يترك ركعة، ركعتين، قد يصلي في بيته إلى غير ذلك، سواء كان من جنس الواجب أو من غير ذلك.

فالأول إن كان من جنس الواجب، كالنوافل، فهي كالمقدمة للصلوات، والثاني كالسواك، فالسواك ليس من جنس الصلاة، ومع ذلك يُستحب لها. انتهى كلام الشاطبي.

والمندوب قد يكون فيه مشقة أعظم من الواجب.

المشقة موجودة عمومًا في العبادات، ولكن لها ضابطان: الضابط الأول: أنها لا تخرج عن حد القدرة، لأن الشرع لا يكلف بما لا يطاق.

والضابط الثاني: أن المشقة المقصود بها هنا جنس المشقة، لأن بعض العبادات قد لا تكون فيها مشقة، صحيح الذكر هذه عبادة ومع ذلك ليست فيها..

ومع ذلك المندوب قد يكون فيه مشقة أعظم من الواجب، كالاعتكاف، فهذه سنة ومع ذلك فيه مشقة على من جاء به على وجهه كما جاء في السنة، وكذلك قيام الليل بطوال السور هذه سنة.

قال رحمه الله: والمحرَّم لغَةً الممنوع. ومنه قوله تعالى: ﴿وَحَرَامٌ عَلَى قَرْيَةٍ أَهْلَكْنَاهَا أَنَّهُمْ لَا يَرْجِعُونَ﴾ [الأنبياء: 95].

﴿وَحَرَامٌ﴾ أي ممنوعٌ على قريةٍ أهلكناها أن تعود مرةً ثانية، فالتحريم لا يُراد به التحريم الشرعي، وإنما التحريم لغَة.

وقال تعالى: ﴿وَحَرَّمْنَا عَلَيْهِ الْمَرَاضِعَ﴾ [القصص: 12]، أي منعناها كونا وقدرًا.

وفائدة ذكر الحد اللغوي قبل الحد الاصطلاحي، لأجل أن نعرف الارتباط بين الشرع واللغة، حتى يتبين لنا أن المصطلحات الشرعية لم تكن خارجة عن نطاق المعاني اللغوية خروجًا كاملًا.

فالحقائق ثلاثة: حقيقة لغوية، وهذه أعمها، ثم عرفية أضيق منها، ثم شرعية، وهذه التي ينبغي أن تبدأ بها.

أما المحرم اصطلاحًا فهو: ما نهى عنه الشارع على وجه الإلزام، كعقوق الوالدين.

قولنا: ما نهى عنه الشارع على وجه الإلزام يُخرج الواجب، ويخرج المندوب، ويخرج كذلك المباح؛ لأن الشارع لم ينهَ عن المباح، لأن المباح مستوي الطرفين كما سيأتي.

وقوله: على وجه الإلزام، هذا يُخرج المكروه ؛ لأن المكروه نهى عنه الشارع، لكن لا على وجه الإلزام.

قلت: ويُسمى المحرم محظورًا وممنوعًا، ومعصيةً وذنبًا، وقبيحًا وفاحشةً وإثمًا، وعقوبةً .

فالمحرم من جهة الحد والحقيقة يمكن أن يُحد كذلك بأنَّه: ما طلب الشارع تركه طلبًا جازمًا. العلماء يذكرون الحد بالماهية أولًا،: ما طلب الشارع تركه، ثم بعد ذلك يثنون بتعريفه بالثمرة.

لماذا؟

يقولون: للقاعدة، إن الحد بالحكم والثمرة، لن تستطيع أن أتصل إليه إلا إذا تصوّرت الحقيقة، فلن تستطيع أن تحكم على الحرام، على الواجب، إلا إذا تصوّرته، أي عرفت ماهيته.

لأن الحكم على الشيء فرع عن تصوره.

فهنا من جهة الثمرة والأثر المترتب عليه قال: والمحرم يُثاب تاركه امتثالًا، ويستحق العقاب فاعله.

أما قيد الامتثال، فلأنه لا ثواب إلا بنية، لقول النبي -صلى الله عليه وسلم-: «إنما الأعمال بالنيات، إنما الأعمال بالنيات»، سواء كان ذلك في الأفعال أو في التروك.

فالمرء إذا ترك شيئًا بلا نية، فإنه لا يُؤجر، كما سيأتي في أقسام المحرم.

والناس بالنسبة لترك الحرام على مراتب ثلاثة:

- المرتبة الأولى: أن يترك الحرام امتثالًا. يسمع قول الله تعالى: ﴿وَلا تَقْرَبُوا الزِّنَى﴾[الإسراء:32]، فيترك الزنا امتثالًا لهذا النهي الذي جاء في كتاب الله -عز وجل-، فهذا الذي يُثاب على تركه.

- المرتبة الثانية: أن يتركه عجزًا عن فعله مع همِّه به فهذا يؤاخذ به.

والشيخ في شرحه على نظم الورقات ضرب مثالًا، فقال: لو أن رجلًا أراد أن

يسرق، فجاء بالسلم ووضعه على البيت، ثم جاء أحد المارة فنقل السلم حتى اختفى المار، ثم جاء بالسلم فوضعه مرةً ثانية، فجاء رجل ثانٍ فحمل السلم سريعًا، ثم بعد ذلك عاد به. فلما نظر في أمره، بان له أنه لن يستطيع أن يسرق، فما كان منه إلا أن حمل السلم ومضى. فما حكمه؟ هذا ترك الحرام ولا لم يتركه؟ ترك الحرام لأنَّه لم يسرق، لكن هل تركه قصدًا أم عن عجزٍ منه؟ تركه عن عجزٍ منه، ولذلك يُعاقَب عقوبةَ فاعله.

- وأمَّا المرتبةُ الثالثة: فهي أن يتركه غافلًا عنه، فلم يخطر بباله أصلًا.

فهذا لا يُثاب ولا يُعاقَب عليه؛ لأنَّ الثواب مبناه على النيَّة، وهذا لا نيَّة له.

هذا إنسان ما جال في خاطره يومًا ما أن يزني، أن يسرق، فهذا يُسمَّى تاركًا للزنا؛ لأنَّه لم يقع فيه. هل يُثاب على ذلك؟ لا يُثاب على ذلك لأنَّه ما تركه طواعيةً منه، لم يقع أنَّ النفس حدَّثته به ثم تركه ابتغاءَ مرضاةِ الله -عز وجل-. إذن تارك الحرام إمَّا أن يترك الحرام امتثالًا، وإمَّا أن يتركه مع عجزه عنه، وإمَّا أن يتركه لأنَّه لم تُحدِّثه نفسه به.

ودليل الذي يؤاخذ مع العجز حديث أبي كبشة الأنماري، الذي قال فيه النبي -صلى الله عليه وسلم-: «إنما الدنيا لأربعة نفر.....».

ما الصنف الرابع؟ ورجلٌ لم يُؤته الله مالًا ولا علمًا، ويتمنَّى أن يفعل فعلَ صاحب هذه المعصية، فيقول: لو أنَّ لي مثل مال فلان لعملتُ بعمله. فقال النبي -صلى الله عليه وسلم-: «فهما في الوزر سواء».

هناك تفصيل في مسألة من ترك الحرام لعجزه عن تحصيله: إنسانٌ ترك الحرام لعجزه عن تحصيله.

قال الشيخ: من ترك المحرَّم عجزًا عنه، فإمَّا أن يسعى بأسبابه ويعمل له، فيكون كفاعله.

وأمَّا ألَّا يسعى، لكنه عاجز، فعليه وِزر، ولكنه ليس كوِزر الفاعل، بل هو وِزرٌ في النيَّة، كما قال النبي -صلى الله عليه وسلم-: «فهما في الوزر سواء».

مثالُ الأول: هذا الرجل الذي همَّ بالسرقة، فجاء بالسُّلَّم، ففعل فعل السارق، فهذا كفاعل السرقة، هما في الاثم والوِزر سواء.

أمَّا الثاني: فهذا الذي فكَّر وعقد في قلبه أن يسرق، ولكنه لم يأخذ بالأسباب التي تعينه على السرقة أو الزنا، فهذا وِزره أدنى من وِزر الأول؛ لقول النبي -صلى الله عليه وسلم-: «فهما في الوزر سواء».

قال النووي -رحمه الله- في فكِّ إشكالٍ قد يعرض في قول النبي -صلى الله صلَّى الله عليه وسلم-: «إذا التقى المسلمان بسيفيهما فالقاتل والمقتول في النار». قال: يا رسول الله، هذا القاتل، فما بال المقتول؟ قال: «إنه كان حريصًا على قتل صاحبه».

وهذا قد يستدلُّ به بعض أهل البدع للطعن في أصحاب النبي -صلى الله عليه وسلم-، لما وقع بينهم من الفتن، يقولون: إن النبي -صلى الله عليه وسلم- قال: «إن القاتل والمقتول في النار»، والصحابة قاتل بعضهم بعضًا.

النووي -رحمه الله - قال: وأمَّا كون القاتل والمقتول من أهل النار، فمحمولٌ على من لا تأويل له، هذا أولًا.

والأمر الثاني: ويكون قتاله عصبيَّةً ونحوها.

فلا الأوَّل ولا الثاني كان في أصحاب النبي -صلى الله عليه وسلم-، فكلٌّ من

أصحاب النبي -صلى الله عليه وسلم- كان متأوِّلًا، فمنهم من أصاب أجرًا، ومنهم من أصاب أجرين، فلا يصدق عليه هذا الحديث.

ثم إنَّ الأمرَ الثاني كذلك غير متحقق فيهم؛ فإنَّ الصحابة ما كانوا يقاتلون عصبية، وإنما كانوا يقاتلون عن اجتهاد.

وكذلك لما أوقع بينهم السبئية وأهل البدع من الفتن، فهم لم يسعوا إلى القتال ابتداءً.

ما الذي يُستفاد منه التحريم؟ قال ابن القيم -عليه رحمة الله- في البدائع [بدائع الفوائد] قال: ويُستفاد التحريم من صيغة النهي، أي لا تفعل، ﴿وَلا تَقْرَبُوا الزِّنَى﴾[الإسراء:32]، ﴿وَلَا تَجَسَّسُوا﴾[الحجرات:12]، ﴿وَلَا يَغْتَبْ بَعْضُكُمْ بَعْضًا﴾[الحجرات:12].

صيغة الأمر افعل تدل على الوجوب، لا تفعل تدل على التحريم.

قال: والتصريح بالتحريم، كقوله تعالى: ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتُكُمْ﴾[النساء:23]، والحظر والوعيد على الفعل. هناك كان الحظر والوعيد على الترك: «من ترك صلاة العصر فكأنما وتر أهله وماله»؛ هذا في الوجوب يدل على الوجوب. إنما هنا الحظر والوعيد على الفعل.

وذم الفاعل، وإيجاب الكفارة بالفعل. فلو أنه فعل فعلًا فترتبت عليه كفارة، فهذا يدل على أن هذا الفعل محرم.

قال الرجل: يا رسول الله، هلكت. قال: «ما الذي أهلكك؟» قال: وقعت على امرأتي في نهار رمضان.

قال النبي -صلى الله عليه وسلم-: «هل تستطيع أن تعتق؟» هذه كفارة. إذًا مواقعة الرجل أهله في نهار رمضان، هذا من المحرم، لترتب الكفارة على الفعل.

قال ابن القيم: وقوله: لا ينبغي، سواء جاءت في الكتاب والسنة، فإنها في لغة القرآن والرسول -صلى الله عليه وسلم- للمنع شرعًا.

ولفظة ما كان لهم كذا، ﴿وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَلَا مُؤْمِنَةٍ﴾[الأحزاب:36]، ﴿وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ أَنْ يَقْتُلَ مُؤْمِنًا إِلَّا خطأً﴾[النساء:92].

فدلَّ ذلك على أنه لو قتله متعمدًا، فهذا من المحرمات.

وترتيب الحد على الفعل، ﴿وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا﴾[المائدة:38]، ولفظة: لا يحل، ووصف الفعل بأنه فساد، والإتيان بلفظ النهي قال النبي -صلى الله عليه وسلم-: «إن الله ورسوله ينهيانكم عن لحوم الحمر الأنسية»، فهذا دليل على أن لحوم الحمر الأنسية محرمة، لا يجوز أكلها.

ووصف الفعل بأنَّه فساد، وأنَّه من تزيين الشيطان وعمله، وأن الله لا يحبه أو لا يرضاه لعبده، أو لا ينظر لصاحبه، فكل هذه الأمور تدل على التحريم.

ثم ينبغي أن تعلم أن الشارع لا يحرم شيئًا وينهى عنه إلا إذا كانت مفسدته خالصة كالشرك، أو راجحة كالخمر ﴿يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْخَمْرِ وَالْمَيْسِرِ﴾[البقرة:219]، ﴿قُلْ فِيهِمَا إِثْمٌ كَبِيرٌ وَمَنَافِعُ لِلنَّاسِ وَإِثْمُهُمَا أَكْبَرُ مِنْ نَفْعِهِمَا﴾[البقرة:219]، فالخمر والميسر فيهما نفعٌ، ولكن المفسدة أعلى، فإذا كانت المفسدة راجحة وأعلى، لم يعتبر بهذه المصلحة. فالشرع، كما قلنا، لا

يحرم شيئًا إلا لمفسدة خالصة أو راجحة.

مسألة:

كل من وقع في حرام بسبب جهلٍ كان هو سببًا فيه فإنه لا يعذر. فلو أن إنسانًا أعرض عن العلم، وما سأل، ووقع في حرام، وكانت آلة العلم ووسيلته متيسرة له، فإنه لا يعذر.

أما من وقع في محرم عن جهل يعذر به، كأن يكون نشأ في بادية، أو أن يكون حديث عهد بإسلام، أو أن يكون في بلد غلب عليها الجهل والبدع، فسأل بعض الناس ممن يظن فيهم العلم، ولم يسمع خلاف قولهم، فوقع في المحرم، فإنَّه يعذر.

فالعذر بالجهل لا يقتصر على من أسلم حديثًا أو على من نشأ ببادية، بل هو موجود حتى في حق من نشأ في بلاد إسلامية غلب عليها الجهل، وكذلك كثرت فيها البدع، وسُوِّد فيها من ليسوا من أهل العلم والسنة، فظن فيهم أنهم على الحق.

سائل: هل ألفاظ التحريم على درجة واحدة ؟

لا، ولا شك أن الترادف في لغة العرب قليل، بل بعض أهل العلم قال معدوم، أي لا تجد لفظين يدلان على التحريم ولهما نفس الدرجة، فلا شك أن ألفاظ التحريم بعضها أشد من بعض . قال الله -عز وجل-: ﴿اجْتَنِبُوا كَثِيرًا مِنَ الظَّنِّ﴾[الحجرات:12] ما معنى اجتنب؟ أي اجعله في جانب وأنت في جانب، هذا أشد من مجرد التحريم، لأن التحريم في اللغة بمعنى المنع، أما المجانبة أو الاجتناب فهذا معنى أبلغ وأعلى.

لذلك قال إبراهيم عليه الصلاة والسلام: ﴿وَاجْنُبْنِي وَبَنِيَّ أَنْ نَعْبُدَ الْأَصْنَامَ﴾[إبراهيم:35] أي اجعلني في جانب والأصنام في جانب، فلا شك أنها ليست على درجة واحدة.

قال رحمه الله: المكروه لغة المبغض، فالمكروه من فعل ثلاثي هو كُرِه، ولذلك جاء على وزن مفعول، وأما المُبغَض فهو من فعل رباعي: أُبغِض فهو مُبغض مُفعَل، فالمكروه اسم مفعول من كُره بمعنى أُبغض، ومنه قوله تعالى: ﴿وَلَٰكِن كَرِهَ اللَّهُ انْبِعَاثَهُمْ فَثَبَّطَهُمْ﴾[التوبة:46] يعني أبغض ذلك -سبحانه وتعالى.

فهو في اللغة: بمعنى المبغض، قال الشارح: سواء كان هذا المبغض عينًا أو وصفًا أو عملًا، فأي شيء تبغضه فهو مكروه عندك.

أما من جهة الاصطلاح: فهو ما نهى عنه الشارع لا على وجه الإلزام بالترك، وهذا القيد الأخير هو الذي فارق به المحرم؛ لأن المحرم نهى عنه الشارع على وجه الإلزام، ولما قال ما نهى عنه الشارع أخرج أمورًا ثلاثة؛ أخرج الواجب، والمستحب، والمباح.

ثم ضرب الشيخ مثالًا، قال: مثل الأخذ بالشمال والإعطاء بالشمال، قال: فهذا مكروه؛ لورود النهي عن الأخذ بالشمال والإعطاء بالشمال، ولكن هذا المثال فيه نظر؛ لأن نهي النبي -صلى الله عليه وسلم- هنا للتحريم وليس للكراهة والله أعلم، وذلك للعلة التي بينها النبي -صلى الله عليه وسلم-، قال -صلى الله عليه وسلم-، والحديث عند ابن ماجه وصححه الألباني في الصحيح قال: «ليأكل أحدكم بيمينه، وليشرب بيمينه، وليأخذ بيمينه، وليعطِ بيمينه، فإن الشيطان يأكل بشماله، ويشرب بشماله، ويعطي بشماله، ويأخذ بشماله».

ولذا هو مجرد تمثيل للقاعدة، لأن الشيخ قال بعد ذلك: ولم نمثل بالأكل بالشمال والشرب بالشمال؛ لأن الصحيح أنه حرام، فهو من الباب الذي قبله، والنبي -صلى الله عليه وسلم- جمع بين الأربعة في حديث واحد، وذكر أن العلة واحدة، فالصحيح أن الإعطاء والأخذ بالشمال، والإعطاء بالشمال، هذا أيضًا من المحرم وليس من المكروه.

قال: والمكروه يثاب تاركه امتثالًا، فهذا القيد تجده في كل حد، قيد الامتثال؛ لأن الأعمال بالنية كما ذكرنا، ولا يعاقب فاعله.

إذًا المكروه كراهة تنزيهية لا يعاقب فاعله، وهنا مسألة ينبغي التنبيه عليها، وهي أنه ما ينبغي أن نحاكم الشرع إلى ألفاظ اصطلح عليها العلماء..

ما حد المكروه من جهة الثمرة؟ الذي يثاب تاركه ولا يأثم فاعله، ومن جهة الحد والماهية: الذي طلب الشارع تركه طلبًا غير جازم.

هل لفظ المكروه لمَّا ورد في كتاب الله -عز وجل- وفي سنة النبي -صلى الله عليه وسلم- ورد على مقتضى هذا الحد؟ لما قال الله -عز وجل- في سورة الحجرات: ﴿كَرَّهَ إِلَيْكُمُ الْكُفْرَ وَالْفُسُوقَ وَالْعِصْيَانَ﴾[الحجرات:7]، ولمَّا ذكر المحرمات العشر في سورة الإسراء ثم قال بعد ذلك: ﴿كُلُّ ذَلِكَ كَانَ سَيِّئُهُ عِنْدَ رَبِّكَ مَكْرُوهًا﴾[الإسراء:38]، هل كان المكروه ههنا يعني الكراهة الاصطلاحية؟ أي أن المرأة لو واقعة لا يأثم عليه؟

يأثم، ولذا لا يجوز أن نحاكم ألفاظ الشرع لمصطلحات أو اصطلاحات حادثة اصطلح عليها العلماء.

والواجب أنه إذا جاء هذا اللفظ في لسان الشرع سواء في كتاب الله أو في سنة

النبي -صلى الله عليه وسلم-، فإنَّه يُحمل على الحقيقة الشرعية أو الحقيقة العرفية التي نزل بها الشرع على مقتضى فهم الموجودين حينئذ.

فالقرآن لما نزل على أصحاب النبي -صلى الله عليه وسلم-، ما فهموا من الآيات هذا الحد الذي اصطلح عليه المتأخرون.

ولذلك كان من غلط بعض المتأخرين أنه حمل ألفاظ المتقدمين على عرف المتأخرين.

فبعض الحنابلة مثلًا وجد أن أحمد -عليه رحمة الله- يقول في مسائل: أكره كذا، أكره الأكل والشرب في آنية الذهب والفضة، مع أن المنصوص في مذهب أحمد التحريم، فبعض المتأخرين حمل قول أحمد: أكره، على الكراهة التنزيهية، مع أنه ما أراد ذلك، وإنما أراد التحريم.

لماذا أطلق أئمتنا المتقدمون مثل هذه الألفاظ ولم يطلقوا التحريم؟ لم يقولوا: يحرم كذا، يحل كذا، لماذا؟ تورعًا منهم؛ لأن الواحد منهم كان يخشى أن يدخل في قول الله -عز وجل-: ﴿وَلا تَقُولُوا لِمَا تَصِفُ أَلْسِنَتُكُمُ الْكَذِبَ هَذَا حَلالٌ وَهَذَا حَرَامٌ لِتَفْتَرُوا عَلَى اللهِ الْكَذِبَ﴾[النحل:116] كانوا يقولون: أكره كذا، ولا أحب كذا، وإن كان هو محرمًا عنده في مذهبه.

هذا مما ينبغي التنبيه عليه، لأن بعض أهل العلم لما تكلم عن حلق اللحية من المتأخرين، متأخري المذاهب، قال: إن حلقها مكروه، يقصد الكراهة التنزيهية.

ومن ثَمَّ كل من حلق لحيته فإنه لا يأثم، وإن تركها فإنه يثاب ثواب الندب؛ لأن الذي يقابل المكروه هو المندوب. مع أن المنقول عن الأئمة الأربعة تحريم

حلق اللحية، فلا يجوز حلقها.

فهذه القاعدة مهمة جدًا، لا يجوز أن نحاكم عرف المتقدمين في ألفاظهم بما اصطلح عليه المتأخرون، وعلمنا السبب في ذلك.

قال: والمكروه يثاب تاركه امتثالًا. ماذا لو تركه امتثالًا ؟ الجواب يثاب.

وإذا تركه لأنه لم يطرأ على باله أصلًا؟ لا يثاب ولا يعاقب.

بما أننا نتكلم في الترك، والمحرم والمكروه يشتركان في مطلق الترك، فهناك قاعدة سلوكية مهمة تتعلق بهذا الباب: أنه كلما عظمت دواعي فعل المحرم، ومع ذلك تم الترك عَظُم الأجر. هذه قاعدة سلوكية تهذيبية.

كلما عظمت دواعي فعل المحرم ومع ذلك تم الترك عظم الأجر.

مثاله حديث السبعةِ الذين يظلهم الله في ظلِّه يوم لا ظل إلا ظلُّه، نسأل الله عز وجل أن يجعلنا منهم. النبي -صلى الله عليه وسلم- قال: «رجل دعته امرأة ذات منصب وجمال». فهذه امرأة جميلة ذات منصب أي هو في مأمن من عقاب الخَلْق، وهي جميلة، إذن هنا دواعي كثير إن أردت أن تعرف ما يشبهها فطالع قصة يوسف -عليه السلام- ، ثم قال: إني أخاف الله.

فالدواعي لفعل الحرام متوفرة وعظيمة ولكن تم الترك ومن ثَمَّ عظم الأجر.

القاعدة الأخرى: إذا ضعف الداعي أو قلت دواعي المحرم، ومع ذلك تمَّ الفعل، عظم الوزر.

وهناك حديثان دلَّا على ذلك:

أما الحديث الأول « رغم أنفُ رجلٍ أدرك رمضان ثم لم يغفر له ...».

الدواعي ضعيفة جدًا على عدم المغفرة فالناس كلهم صائمون، مقبلون على

طاعة الله -عز وجل-، الشهوات قليلة أو معدومة، الشياطين صُفِّدت، الجنان فُتحت، هناك أعوان على فعل الخير، ومع ذلك ترك كل ذلك ولم يتعرض لرحمة الله والسعي في طلب مغفرته -عز وجل-، فعظم الوزر، وعظم الوعيد، هذا الحديث الأول.

الحديث الثاني: أن النبي -صلى الله عليه وسلم- قال: « ثلاثة لا يكلمهم الله يوم القيامة ولا ينظر إليهم ولا يزكيهم....». وهذه عقوبة شديدة جدًا.

من هؤلاء الثلاثة؟

شيخ زانٍ: هذا شيخٌ ذهب شبابه وانطفأت شهوته ونال حظه من أهله، ليست عنده همة ولا دوافع للزنا ومع ذلك زنا.

وملك كذاب: هذا ملك متوَّج كل شيء تحت يده وقهره وسلطانه، ومع ذلك يكذب لماذا يكذب والداعي ضعيف؟

وعائل مستكبر: أي فقير يحتاج لمن يعطف عليه ، ومع ذلك يتكبر على الخلق، فهؤلاء الثلاثة داعي المعصية عندهم ضعيفُ أو معدوم ومع ذلك تمت المعصية، فكان الوزر عظيما.

مما يدل على كون الفعل مكروهًا:

- ذكر الثواب على ترك الفعل مع عدم دليل التحريم؛ فالشارع يذكر ثوابًا على ترك الفعل وليس هناك دليل يدل على التحريم.
- كذلك النهي مع القرينة الصارفة عن التحريم، أن ينهى الشارع عن أمر ما ثم تأتي قرينة تصرف هذا النهي من التحريم إلى الكراهة.

"نهانا رسول الله -صلى الله عليه وسلم- عن اتباع الجنائز"، ثم قالت أم عطية رضي الله عنها: ولم يعزم علينا ، العزم يعني التأكيد، ولم يؤكد علينا.

بقي أن يقال: قسم الحنفية الأفعال المطلوب تركها إلى ثلاثة أقسام، ما يدخل في مطلق النهي، والترك، قسمه الحنفية إلى ثلاثة أقسام:

- أما الأول فهو المحرمات، وهو ما كان دليل الكف عنها قطعيًّا مُلزِمًا، فهذا يقولون إنه يقتضي التحريم فيه ركنان:

الركن الأول: أن يكون الدليل قطعيًّا، حديث متواتر أو آية في كتاب الله - عز وجل- قطعي الثبوت، وأن تكون الدلالة مُلزِمة.

ما كان دليل الكف عنها قطعيًّا مُلزِمًا.

- والثاني: المكروهات كراهة تحريم، وهي ما كان دليلها ظنيًّا وفيه شبهة، ما كان دليل الترك، دليل النهي ظنيًّا كحديث آحاد مثلًا وفيه شبهة.

والقسم الثاني هذا أي الكراهة التحريمية، يدخل عند الجمهور في المحرم ولا يستقل بقسم.

- وأما الثالث فهو: المكروه كراهة تنزيه، وهو ما يسميه غيرهم المكروه.

ولا شك أن تقسيم الجمهور أرجح.

وذلك أن القسم الأول والثاني يدخلان في المحرم لأن الحد واحد والثمرة واحدة، كما ذكرنا ذلك في الفرق بين الواجب والفرض.

قال الشيخ -رحمه الله-: المباح لغةً: المُعلَن والمأذون فيه.

واصطلاحًا: ما لا يتعلق به أمر ولا نهي لذاته، كالأكل في رمضان ليلًا.

قال: المباح لغةً المُعلَن، كقولهم: أباح سرَّه، أي أعلنه.

وقال الطوفي -رحمه الله- في شرح مختصر الروضة: هو مشتق من الإباحة وهي الإظهار. وقيل: من باحة الدار، وهي ساحتها.

فالمباح؛ إما أن يكون مشتقًا من الإباحة، يعني الإعلان والإظهار، أو مشتقـًا من باحة الدار، يعني ساحتها.

قال: ففيه معنى السعة وانتفاء العائق. إذًا هذا هو معناه من جهة اللغة.

وأما بالنسبة للاصطلاح، فعرفه الشيخ -رحمه الله- بقوله: ما لا يتعلق به أمر ولا نهي لذاته، كالأكل في رمضان ليلًا.

وعرَّفه المرداوي -رحمه الله- في كتابه التحبير شرح التحرير بقوله: ما خلا منه مدح وذم لذاته.، وارتضاه مختصره ابن النجار في الكوكب المنير.

فقوله: ما خلا منه مدح وذم، هذا أخرج أربعة. أقسام

أخرج الواجب والمندوب، والمحرم والمكروه؛ لأن هذه الأربعة لا تخلو من مدح أو ذم، فإن كانت مطلوبة الفعل فيُمدح صاحبها، وإن كانت مطلوبة الترك يُمدح تاركها أو يُذم الواقع فيها.

وأما قوله: ما خلا من مدح وذم لذاته، ما يُمدح أو يُذم لغيره، أي ما كان وسيلة لغيره، فهو يتكلم هنا عن المباح من حيث كونه مباحًا، لا من حيث كونه وسيلة لغيره؛ لأنه كما سيأتي قد يكون المباح وسيلة لمحرم أو لمندوب أو واجب.

فقوله: لذاته، هذا يُخرج ما كان وسيلة لغيره.

أما الشيخ -رحمه الله- فقد عرَّفه بقوله: ما لا يتعلق به أمر ولا نهي لذاته، كالأكل في رمضان ليلًا، وسائر المباحات التي أباحها الله -عز وجل-.

لماذا مثَّل بالأكل في رمضان ليلًا؟ لأن الله تعالى يقول: ﴿أُحِلَّ لَكُمْ لَيْلَةَ الصِّيَامِ

الرَّفَثُ إِلَى نِسَائِكُمْ ۚ هُنَّ لِبَاسٌ لَكُمْ وَأَنتُمْ لِبَاسٌ لَهُنَّ﴾ [البقرة: 187].

وقال تعالى: ﴿وَكُلُوا وَاشْرَبُوا حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَكُمُ الخَيْطُ الأَبْيَضُ مِنَ الخَيْطِ الأَسْوَدِ مِنَ الفَجْرِ﴾ [البقرة: 187].

فلعل هذه الآية هي التي أراد الشيخ أن يستدل بها ﴿أُحِلَّ لَكُمْ لَيْلَةَ الصِّيَامِ﴾.

وكما سنعلم أن لفظ الحل من الألفاظ التي تدل على الإباحة، ولذا جاء الشيخ بهذه الآية.

قال: وخرج بقولنا لذاته ما لو تعلق به أمر لكونه وسيلة لمأمور به، أو نهي لكونه وسيلة لمنهي عنه، فإن له حكم ما كان وسيلة له من مأمور به أو منهي عنه، ولا يخرجه ذلك عن كونه مباحًا في الأصل.

انتقل الشيخ هنا لأمر آخر، إذ المسألة الأولى تتعلق بالمباح من حيث كونه مباحًا لذاته، لا يكون وسيلة إلى غيره، أما إن كان المباح وسيلة إلى غيره فإنه يأخذ حكمه وهذا الذي يُعنون له بقولهم: الوسائل لها أحكام المقاصد.

قال الشيخ عبد الرحمن بن ناصر السعدي -رحمه الله-:

وسائل الأمور كالمقاصد..... واحكم بهذا الحكم للزوائد.

وسائل الأمور كالمقاصد أي: أن الوسيلة إذا كانت وسيلة لمندوب صارت الوسيلة مندوبة، مع أنها في أصلها مباحة.

مثال: ما حكم البيع والشراء ؟

مباح كما قال تعالى: ﴿وَأَحَلَّ اللهُ الْبَيْعَ﴾ [البقرة: 275]، فالأصل فيه أنه مباح.

شراء السواك أصله مباح فإن كان لاستعماله عند الوضوء والصلاة صار شراء السواك مندوبًا.

شراء الملابس مباح في أصله، لكن لو دخل الوقت، وليس عند الإنسان ما يستطيع أن يستر به عورته، ومعه المال الذي يستطيع به أن يشتري الثياب التي يستر بها عورته، صار شراؤه في هذه الحالة واجبًا، مع أنه في أصله مباح.

كذلك السفر في أصله مباح. لكن لو أنَّ إنسانا سافر للحج، صار السفر واجبًا عليه. إنسان سافر لفعل المعصية صار السفر محرمًا. إنسان سافر لزيارة الأرحام وصلة قرابته ، صار السفر مستحبًا، مع أن السفر في أصله كان مباحًا، ولكنه لما كان وسيلة لغيره أخذ حكم هذا الغير، وهكذا.

ولذلك قال: ما لو تعلق به أمر لكونه وسيلة لمأمور به، أو نهي لكونه وسيلة لمنهي عنه، فإن له حكم ما كان وسيلة له من مأمور به أو منهي عنه، ولا يخرجه ذلك عن كونه مباحًا في الأصل.

هل الإباحة حكم شرعي أم عقلي؟

إذا أُريد بالإباحة خطاب الشرع، أي أن الله -عز وجل- خاطبك بأمور أباحها لك، فالإباحة هنا شرعية ، وهذا أصل الكلام. لأننا لمَّا عرفنا الحكم الشرعي قلنا: خطاب الله.... فإذا دل خطاب الله على إباحة، فهذه الإباحة تسمى إباحةً شرعية.

قال الله -عز وجل-: ﴿وَسَخَّرَ لَكُمْ مَا فِي السَّمَوَاتِ وَمَا فِي الأَرْضِ جَمِيعًا مِنْهُ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ﴾[الجاثية:13].

إذًا هذا التسخير جاء عن طريق خطاب الشرع، فهذه الإباحة تُسمى بالإباحة

الشرعيّة ، وإن لم يرد خطابُ الشرع بهذه الإباحة، فالإباحةُ عقليّة. وهي التي تُسمّى بالبراءة الأصليّة أو بالدليل العدمي.

كمثل فرض صلاةٍ سادسة. فالشرع لما جاء، جاء بفرض خمس صلوات، كتبهنّ الله في اليوم والليلة، هذا هو الذي فرضه الله -عزّ وجلّ-.

فالبراءة من صلاةٍ سادسة تُسمّى إباحة عقليّة، أي أن الشرع لم يقل ليس مفروضًا عليك صلاة سادسة، إنما هو انعدام التكليف أي أن هذه الصلاة لم يتعلّق بها فعل المكلّف.

ولذلك فصلناها عن الإباحة الشرعيّة التي يتعلّق بها فعل المكلّف.

مثل إباحة الخمر قبل نزول تحريمه، الربا والخمر قبل نزول التحريم. الخمر كان مباحًا قبل نزول التحريم، والربا كان مباحًا قبل نزول التحريم. هل الإباحة كانت إباحة عقليّة، أي البراءة من الإثم لعدم التكليف بالترك ، أم كانت إباحة شرعيّة؟

هل قال الله -عزّ وجلّ- للمؤمنين: أبحت لكم الربا ؟

كانت إباحة عقليّة. أي البراءة من الإثم والمؤاخذة.

ما الذي يترتّب على التفريق بين الإباحة الشرعيّة والإباحة العقليّة؟ وهذا أمر مهم .

هل هناك ثمرة من هذا التفريق؟ نعم. أن الإباحة الشرعيّة إذا جاء ما يرفعها، فهذا يُسمّى نسخًا.

أما الإباحة العقليّة، إذا جاء ما يرفعها، فلا يُسمّى نسخًا، وإنما هو تشريع جديد.

قال الله -عزّ وجلّ- قال: ﴿وَكُلُوا وَاشْرَبُوا حَتّى يَتَبَيَّنَ لَكُمُ الخَيْطُ الأَبْيَضُ مِنَ الخَيْطِ الأَسْوَدِ مِنَ الفَجْرِ﴾[البقرة:187].

"كلوا" الأمر ليس على بابه، يعني ليس مقصودًا به الوجوب، فلا يجب عليك أن تأكل، إنما قد يكون مستحبًّا، أي يراد به السحور، أو مباحًا إذ الأصل في الطعام والشراب أنه مباح، فالإباحة هنا شرعيّة . لو جاء خطاب بعد ذلك ومنع الأكل والشرب في الليل، فهذا يُسمّى نسخًا؛ لأنه ورد على دليلٍ شرعيّ أثبت الإباحة الشرعيّة.

مثال آخر: قال الله -تعالى-: ﴿وَأَحَلَّ اللهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا﴾[البقرة:275]. هنا قال: حرِّم الربا، قبل تحريم الربا كانت هناك إباحة، ولكنها كانت إباحة عقليّة. نزل الخطاب فرفع هذه الإباحة العقليّة، هل هذا يُسمّى نسخًا؟ لا يُسمّى نسخًا.

إذن إذا ورد دليل يُخالف حكم الإباحة العقليّة، فهذا لا يُسمّى نسخًا.

فإن خالف حكم الإباحة الشرعيّة، فهذا يُسمّى نسخًا.

هل الإباحة حكم تكليفي أم ليست بحكم تكليفي؟ لو رجعنا إلى حدّ التكليف: طلب ما فيه كلفة.

قال الشاعر:

يكلفه القوم ما نابهم- أي يُلزمونه ما نابهم-... وإن كان أصغرهم مولدًا

إذن هل الإباحة بها تكليف؟ ليس بها تكليف؛ إذ لا يتعلق بها طلب فعل أو ترك. لا يتعلّق بها أمر ولا نهي لذاتها، هي مستوية الطرفين.

ولذلك قال المرداوي -رحمه الله- في التحبير شرح التحرير: قال: وليست بتكليف عند الأربعة وغيرهم. ليست حكمًا تكليفيًّا عند الأئمّة الأربعة وغيرهم، خلافًا للأستاذ أبي إسحاق الإسفراييني.

هذا يعني أنها تدخل في الحكم الشرعي، أي: أنها قسمٌ من أقسام الحكم الشرعي.

فصار الحكم الشرعي ثلاثة أقسام، وهذا التقسيم أدق: حكم تكليفي، حكم تخييري، حكم وضعي.

قال الطوفي: والخلاف لفظي.

أي الخلاف بين الأئمة وأبي إسحاق خلاف لفظي. لماذا؟ قال: إذ من قال ليس تكليفًا، من قال إن الإباحة ليست تكليفًا نظر إلى أنه ليس فيها مشقة جازمة كمشقة الواجب والمحظور، ولا غير جازمة كما في المندوب والمكروه.

ومن قال هي تكليف، أراد أنه يجب اعتقاد كونه مباحًا، أي أن تعتقد أن هذا الشيء مباح، مما أباحه الله -عز وجل-. فهذا من التكليف، وهذا لا يمنعه الأول، الأئمة الأربعة لا يمنعون هذا القيد، أن المباح لا بد أن تعتقد إباحته. فالنزاع لفظي، لعدم وروده على محل واحد.

من أهل العلم كذلك من قال إن الإباحة تدخل في التكليف، لكن لعلة أخرى؛ أَّن الإباحة مطلوبة بالجنس، وممن نصر هذا القول الإمام الشاطبي -رحمه الله- في كتابه الموافقات. لأن من ترك كل المباحات، فلابد أن يقع في محرم أو مكروه أو أن يترك واجبًا أو أن يترك مندوبًا.

لأن هذه المباحات إنما هي وسائل سخرها الله -عز وجل- لنستعين بها على عبادته، فهي مطلوبة من هذه الجهة، من حيث الأصل، وإن لم تكن مطلوبة من أفرادها.

قال الشيخ -رحمه الله-: والمباح ما دام على وصف الإباحة، فإنه لا يترتب عليه ثواب ولا عقاب.

هذا حكم المباح من حيث ذاته، أي من حيث كونه مباحًا، طالما أنه لم يكن وسيلة لغيره، فهذا لا يترتب عليه ثواب ولا عقاب.

ولكن لو نوى الإنسان بهذا المباح أمرًا مشروعًا، يأخذ حكم هذا المشروع، سواء كان المشروع مندوبًا أو واجبًا.

ولذلك جاء عن معاذ بن جبل -رضي الله عنه- أنه قال: «إني لأحتسب نومتي كما أحتسب قومتي». الأصل في النوم أنه مباح، ولكن وضع النية يجعله مما يؤجر عليه الإنسان، ولذا قال: كما أحتسب قومتي.

قال: ويسمى حلالًا وجائزًا، أي المباح يسمى حلالًا وجائزًا. قال الله -عز وجل-: ﴿وَأُحِلَّ لَكُمْ مَا وَرَاءَ ذَلِكُمْ﴾[النساء: 24]، بعد أن ذكر المحرمات من النساء، قال: ﴿وَأُحِلَّ لَكُمْ مَا وَرَاءَ ذَلِكُمْ﴾[النساء: 24].

قال الله عز وجل: ﴿وَيُحِلُّ لَهُمُ الطَّيِّبَاتِ وَيُحَرِّمُ عَلَيْهِمُ الْخَبَائِثَ﴾[الأعراف: 157].

قال تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تُحَرِّمُوا طَيِّبَاتِ مَا أَحَلَّ اللهُ لَكُمْ﴾[المائدة: 87].

قال المرداوي في التحبير قال: والحلال أعم من المباح، لأنه يطلق على الأربعة؛ فالحلال يطلق على الواجب، والمندوب، والمباح، والمكروه.

وبهذا نكون قد انتهينا من هذه الأحكام التكليفية.

هل يُتعبد بالمباح؟ إن قصدت بذلك اعتقاد إباحته، فنعم، هذا مما يتعبد به.

أن تعتقد أن الله -عز وجل- أباح لك ما في السماوات وما في الأرض، إلا ما خص الدليل؛ لأن الأصل في ذلك الإباحة. هذه قاعدة عظيمة معروفة.

أما إن قصدت به مجرد العبادة، كأن يقف إنسان في الشمس مثلًا يتعبد لله -عز وجل- بهذا الأمر، أو أن ينذر أن يمشي من مكان لمكان، أو أن ينذر أن يسكت ولا يتكلم، فهذا مما هو غير مشروع في ديننا.

وهذا فيه حديث أبي إسرائيل، لما وجده النبي -صلى الله عليه وسلم- واقفًا في الشمس، فقال: «ما بال هذا؟» قالوا: إنه نذر أن يسكت ولا يتكلم، وأن يصوم ولا يفطر، وأن لا يستظل. فنهاه النبي -صلى الله عليه وسلم- عن ذلك.

فنذر المباح لا يتعبد به. النبي -صلى الله عليه وسلم- أمره أن يفي بنذره في الصيام فقط، أما المباحات فلا نذر فيها.

قال الشيخ -رحمه الله-: الأحكام الوضعية: ما وضعه الشارع من أمارات، لثبوت أو انتفاء، أو نفوذ، أو إلغاء.

الوضع لغةً: بمعنى الولادة، يقال: وضعت المرأة، أي ولدت. ويُطلق كذلك على الإسقاط والترك، يقال: وضعت الشيء بين يدي، أي: أسقطته أو تركته.

وأما في الاصطلاح فيؤخذ من هذا التعريف الذي ذكرناه أنه خطاب الله المتعلِّق بجعل الشيء سببًا لشيء آخر، أو شرطًا، أو مانعًا، أو غير ذلك من الأحكام الوضعية.

لذلك قلنا في الدرس الماضي إن الأحكام الوضعية نستطيع أن نسميها بالأحكام الجعلية؛ لأن الذي جعلها أسبابًا أو موانع أو شروطًا هو الله -تبارك وتعالى-.

فهو خطاب الله المتعلِّق بفعل، أو بجعل الشيء سببًا لشيء آخر، أو شرطًا، أو

مانعًا.

قولنا: خطاب أي لا بد أنه أن يتلقى من قبل الشرع، فهذا السبب أو هذا الشرط لا بد أن يكون في الكتاب أو في السنة.

والوضع بمعنى الجعل، أي أن الشرع وضع أمورًا، أي جعل أمورًا سميت أسبابًا وشروطًا وموانع، كذلك الصحة والفساد. هذه الأمور التي وضعها الشرع تُعرَف بها أحكام الشرع، من إثباتٍ أو نفي.

فالشرع وضع أمورًا، هذه الأمور قد تكون أسبابًا، فهذه الأسباب تُثبِت حكمًا، وقد تكون موانع، فهذه الموانع تنفي حكمًا؛ لأن المانع يحجز، فينفي الحكم.

فالذي وضع هذه الأمور هو الشارع -سبحانه وتعالى-، فهذه الأمور تُعرَف الأحكام عند وجودها نفيًا وإثباتا.

مثال: دلوك الشمس سبب لدخول الوقت، والذي يعني وجوبُ الصلاة، فهذا أثبت حكمًا هذا أثبت حكمًا. من الذي وضع هذا السبب؟ الله سبحانه وتعالى، فهذا حكم جعلي وضعي من قبل الشارع.

كذلك الحيض: نحن نعلم أن الحيض مانع، فإذا حاضت المرأة امتنعت عن الصوم وعن الصلاة، فهذا نفى حكمًا، هذا المانع نفى حكمًا ولم يثبته.

فهذه الأمور التي هي الأحكام الوضعية، إنما جعلها الشارع لتكون علامات على إثبات حكم أو نفيه، وكذلك على بيان صحته ، أو فساده.

وهذه الأمور لا تعلق بفعل المكلف، أي غير مطالب شرعًا بإيجادها وإنما هي أمور وضعها الشارع -سبحانه وتعالى-.

ما الفائدة من الحكم الوضعي؟

هذه مسألة مهمة جدًا. قال الطوفي –رحمه الله– في شرحه على مختصر الروضة: إن التكليف بالشريعة لما كان دائمًا، إلى انقضاء الوجود بقيام الساعة، ؛ لأن النبي –صلى الله عليه وسلم– آخر الأنبياء، وأمته آخر الأمم، فلا تشريع بعد النبي –صلى الله عليه وسلم–. فلابد أن يكون التكليف مستمرًا إلى قيام الساعة. قال: كما أجمع عليه المسلمون، وكان خطاب الشرع مما يتعذر على المكلفين سماعه ومعرفته في كل حال على تعاقب الأعصار وتعدد الأمم والقرون.

لماذا هذا يتعذر ذلك؟ لأن النبي –صلى الله عليه وسلم– مات، والوحي انقطع، فلو قلنا إن من شرط التكليف أن نسمع كل سبب، وكل شرط، وكل حكم وضعي لحكم تكليفي من فم النبي صلى الله عليه وسلم، فهذا مما يتعذر على مرِّ العصور.

فلما كان هذا مما يتعذر، لأن الشرع من قبل الله –تبارك وتعالى–، وهذا لا يُعرف إلا عن طريق الوحي الذي تنزل به الملائكة على الأنبياء، أو الرسول – صلى الله عليه وسلم–، أي من قبل الرسول –صلى الله عليه وسلم– إلى الناس، و النبي –صلى الله عليه وسلم–، غير مخلد في الدنيا، حتى يعرف خطاب الله تعالى وأحكامه في الحوادث بواسطته في كل وقت، بل هو بشر أوحي إليه صلى الله عليه وسلم وعاش بين الناس زمانًا حتى عرَّفهم أحكام معاشهم ومعادهم، ثم صار إلى رحمة الله وكرامته.

فلما كان الأمر كذلك، اقتضت حكمة الشرع نصب أشياء تكون أعلامًا على حُكمه التكليفي، ومُعرِّفات له، فكان ذلك كالقاعدة الكلية في الشريعة، تحصيلًا لدوام حكمها وأحكامها مدة بقاء المكلفين في دار التكليف.

إذن علمنا لماذا جعل الله -عز وجل- هذه الأحكام الوضعية ؟ لأن الشرع لا يُتلقى إلا من قبل الله -تبارك وتعالى- عن طريق الوحي الذي تنزل به الملائكة على الرسل، و النبي -صلى الله عليه وسلم- غير مخلد، والوحي انقطع، فلابد من معرفة هذه الأحكام: متى نصلي؟ كيف نصلي؟ ما هي الأمور التي تمنع الصلاة؟ ما هي الأمور التي تكون أسبابًا للصلاة، أسبابًا للزكاة، إلى غير ذلك. فلو أننا انتظرنا حكم كل واقعة، فهذا لن يكون، لأن الوحي انقطع، فجعل الله -عز وجل- هذه الأمور بمثابة المعرفات والعلامات على الحكم التكليفي.

ولذلك قال بعض العلماء: إنه ما من حكم تكليفي إلا ومعه حكم وضعي، فما من حكم تكليفي إلا وله أسباب أو شروط أو موانع، إلى غير ذلك.

فالعلاقة بينهما علاقة تلازم، قال: ومثال ذلك أن الصحابة -رضوان الله عليهم- في عصر النبي -صلى الله عليه وسلم- كان يمكنهم لوجوده بينهم أن يسألوا عن حكم أعيان الحوادث ، وذلك لوجود النبي- صلى الله عليه وسلم-.

وأما من ليس بحضرة النبي -صلى الله عليه وسلم-، ولم يكن موجودًا معه -صلى الله عليه وسلم-، فيتعذر عليه معرفة حكم الله -سبحانه وتعالى- في كل حادثة، فكان من الحكمة الشرعية أن وضع الله أمورًا كلية تكون معرفات لأحكام الشرع.

هل هناك فرق بين الحكم التكليفي والحكم الوضعي؟ نعم، هناك فروق، وليس فرقًا واحدًا.

أولا: الحكم التكليفي إنما هو من قبيل الإنشاء.

والإنشاء أي الطلب، فلو نظرنا في صيغة الواجب: افعل، وصيغة المندوب: افعل كذلك، والمحرم: لا تفعل، والمكروه: لا تفعل. هذا بالنسبة للحكم التكليفي.

إذا الحكم التكليفي إنشائي طلبي، أما الحكم الوضعي فمن باب الإخبار.

أي أن الله -عز وجل- يخبرك أن دلوك الشمس سبب لوجوب الصلاة، هذا هو الإخبار، لستَ مطالبًا بتحصيل السبب بـ: افعل أو لا تفعل.

فالفرق الأول بينهما أن الحكم الوضعي من باب الخبر، أما الحكم التكليفي فهو من باب الطلب والإنشاء.

ثانيًا: الحكم التكليفي يشترط فيه عِلمُ المكلف. قال الله -تبارك وتعالى-: ﴿وَمَا كَانَ اللهُ لِيُضِلَّ قَوْمًا بَعْدَ إِذْ هَدَاهُمْ حَتَّى يُبَيِّنَ لَهُمْ مَا يَتَّقُونَ﴾[التوبة:115 ما التقوى؟ فعل المأمور، واجب ومندوب، وترك المحظور، مكروه ومحرم.

وقال الله -عز وجل-: ﴿وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّى نَبْعَثَ رَسُولًا﴾[الإسراء:15]، فأنت لن تُسأل عن حكم تكليفي إلا بعد العلم به، فيشترط فيه علم المكلف، ولا يؤاخذ المكلف به إلا بعد علمه.

أما الحكم الوضعي فلا يشترط فيه علم المكلف، قالوا: كالنائم يُتلف شيئًا حال نومه، والرامي إلى صيد في ظُلمة، أو من وراء حائل، يقتل إنسانًا، فهذا قتل خطأ، فيه دية، مع أنه لم يعلم. فوجوب الدية هذا حكم وضعي.

كذلك النائم، يميل على من ينام بجواره فيقتله، فهذا خطأ، لا يؤاخذ به من جهة المؤاخذة أي لا يأثم، ولكن عليه الدية، والدية حكم وضعي ،فالحكم الوضعي لا يُشترط فيه العلم، بخلاف الحكم التكليفي.

كذلك الإرث، فقد يرث الإنسان بلا علم، قد يأتيه ميراث عظيم، لجد لا يعلمه، ولم يكن له وارث إلا هو، فهذا أيضًا من باب الحكم الوضعي.

ثالثا: يُشترط كذلك في الحكم التكليفي القدرة ، أي أن يكون المرء قادرًا على القيام بهذا الحكم التكليفي، بخلاف الحكم الوضعي.

قال تعالى: ﴿لَا يُكَلِّفُ اللهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا﴾ [البقرة: 286].

وقال صلى الله عليه وسلم:« صلِّ قائمًا، فإن لم تستطع فجالسًا، فإن لم تستطع فعلى جنب».

فإن لم تكن هناك قدرة سقط عنك، التكليف، بخلاف الحكم الوضعي، فلا يُشترط فيه القدرة.

كالدابة تتلف شيئًا، أو كالصبي أو البالغ يقتل خطأ، فيضمن صاحب الدابة والعاقلة، وإن لم يكن الإتلاف والقتل مقدورًا ولا مكتسبًا لهم، إن لم يكن القتل من كسب العاقلة ومع ذلك الدية عليهم.

انتبه لمسألة مهمة هي تعلق الخطاب الوضعي بالتكليف، أحيانًا يكون الحكم وضعيًا تكليفيًا، وأحيانًا يكون تكليفيًا فقط، وأحيانًا يكون وضعيًا.

- أما الأول، فقد يكون ما يتعلق به خطاب الوضع من فعل المكلف وقد لا يكون كذلك كما قال تعالى: ﴿أَقِمِ الصَّلاةَ لِدُلُوكِ الشَّمْسِ﴾[الإسراء:78]، هل دلوك الشمس من فعل المكلف؟

لا.

مرةً أخرى: خطاب الوضع الذي منه المانع أو السبب أو الشرط قد يكون من فعل المكلف، كالزنا والسرقة.

وقد لا يكون من فعل المكلف أصلًا، كزوال الشمس، وقد يكون فعلًا لغيره، كإتلاف الصبي.

- وأما من حيث القدرة، فقد لا يكون خطاب الوضع تحت قدرته، وقد يكون تحت قدرته ولا يُؤمر بتحصيله.

مثال ذلك:، النصاب سبب لوجوب الزكاة وحولان الحول شرط لذلك الوجوب، فهناك شرط وجوب وسبب وجوب.

هل يُؤمر الإنسان أن يدخر مالا حتى يحصل نصاب الزكاة؟ لا. إذًا خطاب الوضع قد يكون تحت قدرة الإنسان، ومع ذلك لا يُطالب به.

إنسان آخر مثلًا يدخر حتى ي يتوفر عنده المال الذي يستطيع به أن يحج، وأن يسقط عنه الفريضة، هل هو مطالب بهذا الادخار؟ ليس مطالبًا بهذا الادخار.

والسبب أن تحصيل شرط الواجب ليجب لا يجب، بارك الله فيك.

- وقد يُنهى عن الفعل لا من جهة كونه خطاب وضع كالسرقة والزنا، كالسرقة والزنا.

فهذا منهي عنه من جهة ما يتعلق به الذي هو التكليف بعدم الفعل، فيُنهى عنه لا من جهة كونه خطاب وضع، كالسرقة والزنا، فلهما جهتان: تعلق بخطاب الوضع، فهما أسباب للحد.

قد يقول قائل: كيف يكون الزنا والسرقة والقتل من خطاب الوضع؟ خطاب الوضع أي مِن جَعْل الله -عز وجل- لأنها صارت أسبابًا للحد. والجهة الأخرى أنه يتعلق بخطاب التكليف الذي هو التحريم. فالفعل قد تكون له جهتان، فهذه

خلاصة المقدمة بالنسبة لخطاب الوضع، ولو أننا فهمنا هذا الأمر لسهل علينا هذا الباب.

قال الشيخ رحمه الله: الأحكام الوضعية.

قال: ما وضعه الشارع من أمارات بثبوت أو انتفاء أو نفوذ أو إلغاء.

قوله رحمه الله: ما وضعه الشارع فيه أن الأحكام الوضعية شرعية لا عقلية، فهي من وضع الشارع، لأن الذي جعل شيئًا سببًا لشيء، أو شرطًا له، أو مانعًا، أو علامة على صحته أو بطلانه، الذي جعل كل هذه الأمور إنما هو ربنا تبارك وتعالى؛ فالناس ليس لهم تشريع، هكذا يقول في الشرح، حتى نقول: ما وضعه الشارع أو غيره، إنما التشريع لله -تبارك وتعالى-، قال تعالى: ﴿إِنِ الْحُكْمُ إِلَّا لِلَّهِ﴾[يوسف:40].

ثم قال: من أمارات لثبوت أو انتفاء نفوذ، والصحة والفساد، والسبب والشرط والمانع.

قلت: الحكم الثالث والرابع والخامس محل اتفاق بين الأصوليين؛ فالسبب والشرط والمانع، هذه الأحكام الوضعية الثلاثة ، هناك اتفاق أنها تدخل في الحكم الوضعي، أما خلاف ذلك من الأحكام كالصحة والفساد، والإعادة، والقضاء، والرخصة، والعزيمة، فمنهم من يدخلها ومنهم من يخرجها.

الصحة: السلامة من المرض، وقيل: ذهاب المرض، والبراءة من كل عيب.

وقيل: السلامة وعدم الاختلال، وقيل: الصحيح بمعنى المستقيم، وكلها متقاربة.

قال الشاعر:

وليلٍ يقولُ المرءُ من ظلماتِه..... سواءٌ صحيحاتُ العيونِ وعورُها

أي أنه من شدة ظلمة الليل لا يفرق بين صحيحة العين والعوراء. فهذا حد الصحيح في اللغة.

وأما في الاصطلاح، فعلم أصول الفقه وضعه فريقان من أهل العلم على طريقتين مختلفتين : طريقة تسمى بطريقة الفقهاء، وطريقة أخرى تسمى بطريقة المتكلمين.

ويعنون بطريقة الفقهاء أتباع أبي حنيفة، الذين وضعوا هذه الطريقة، فهؤلاء نظروا إلى كلام إمامهم، واستخرجوا من فروع المذهب أصولًا، جعلوها قواعد يسيرون عليها، فهذه تسمى بطريقة الفقهاء.

والطريقة الثانية: تسمى بطريقة المتكلمين، والمقصود بالمتكلمين هنا: أتباع أئمة المذهب الثلاثة، وليس الأئمة أنفسهم، وإنما أتباعهم، لأن الأئمة لم يكونوا من المتكلمين.

سميت هذه الطريقة بطريقة المتكلمين لأن أغلب من كتب فيها من المتكلمين، ولذلك تجد أنهم أدخلوا بعض المباحث الكلامية التي لا علاقة لها بعلم الأصول. هل هناك فرق بين حدِّ الصحة عند المتكلمين عما هي عند الفقهاء؟

الصحة عند المتكلمين: هي موافقة الفعل ذي الوجهين لأمر الشارع.

فقولنا: فعل، هذا يشمل المعاملة والعبادة، وقولنا: ذي الوجهين، فيه أن من العبادات والمعاملات ما يكون في صورة موافقًا للشرع، فهذا يسمى صحيحًا، وقد يكون في صورة أخرى مخالفًا للشرع أو لأمر الشارع، فهذا يسمى فاسدًا كما

سيأتي.

فمعنى ذلك أن هناك من الأفعال، سواء كان في العبادات أو في المعاملات، ما يتصور أن يقع على وجهين، على صورتين: مرة يكون صحيحًا، ومرة يكون فاسدًا مثل الصلاة مثلًا، فلو أن إنسانًا صلى بلا وضوء، هل هذه الصلاة هي التي جاء بها الشرع؟ هل نحكم عليها بالفساد أم الصحة؟ الفساد؛ لأن الوجه الذي جاءت به لم يكن موافقًا.

لو أن نفسَ الصلاة، أكملَ صاحبُها الشروط والأركان، وانتفى المانع ، فهذا المصلي الذي جاء على هذه الصفة وافق أمر الشرع ولا لم يوافق أمر الشرع؟ وافق، فهذه الصلاة تسمى صلاةً صحيحة.

إذًا هناك من العبادات والمعاملات ما يكون بوجهين: بوجه صحيح، ووجه غير صحيح.

الوجه الصحيح ما وافق الشرع.

والوجه غير الصحيح ما لم يوافق الشرع.

كذلك المعاملات: لو تم عقد واختل شرط من شروطه أو ركن من أركانه، فهذا لم يقع موافقًا للشرع، فهذا يسمى فاسدًا.

فإذا استجمع الشروط والأركان وانتفت الموانع، فهذا يسمى صحيحًا.

لماذا قلنا: ذي الوجهين؟ نقول: لأن هناك ما لا يصح أن يقع إلا على وجه واحد، كمعرفة الله -تبارك وتعالى-، وكتوحيد الله -تبارك وتعالى-، صحيح؟ فما يقوم به المتكلمون من نفي صفات الله -تبارك وتعالى-، أو ما يقوم به المشركون من التقرب إلى الله -عز وجل- بأمور شركية، لا يقال هنا: إن الفعل

له وجهان، وإنما هو وجه واحد. فهذا معنى الصحة عند المتكلمين: موافقة الفعل ذي الوجهين لأمر الشارع.

وأما عند الفقهاء، فقد قال الشيخ -رحمه الله-: الصحيح لغة السليم من المرض، وأما في الاصطلاح: ما ترتبت آثار فعله عليه، عبادة كان أم عقدًا.

فإذا وقع الفعل تام الأركان والشروط مع عدم وجود المانع، فهذا يترتب عليه الأثر، فإن كان عبادة صحيحة ترتب عليها الأجر، وسقوط الطلب، وبراءة الذمة، وكذلك الإجزاء، فلا يطالب بفعله مرة أخرى.

هذا بالنسبة للعبادة، فالعبادة إذا وقعت صحيحة، معنى ذلك أنه تترتب عليها آثارها من الإجزاء، و براءة الذمة، وسقوط الطلب.

ولذلك قال: فالصحيح من العبادات ما برئت به الذمة وسقط به الطلب.

قلت: ويعبر عنه بالإجزاء.

فلو أن المكلف فعل العبادة على الوجه المشروع، فقد سقطت المطالبة بهذه العبادة.

قال: فالصحيح من العبادات ما برئت به الذمة وسقط به الطلب، والصحيح من العقود ما ترتبت آثاره على وجوده، كترتب الملك على عقد البيع مثلًا.

قال الشيخ -رحمه الله-: ولا يكون الشيء صحيحًا إلا بتمام شروطه وانتفاء موانعه.

ثم مثَّل ذلك في العبادات، قال: أن يأتي بالصلاة في وقتها، تامة شروطها وأركانها وواجباتها.

ومثَّل ذلك في العقود، قال: أن يعقد بيعًا تام الشروط المعروفة مع انتفاء موانعه.

فإن فقد شرط من الشروط أو وجد مانع من الموانع، امتنعت الصحة.

مثال فقد الشرط في العبادة: أن يصلي بلا طهارة ذكرنا أولًا الصحة والفساد؛ لأننا سنذكر في ضمنها السبب والشرط والمانع.

متى تكون العبادة صحيحة؟ إذا كانت مستكملة الشروط ووجد سببها، وانتفت عنها الموانع.

قال في العبادة: مثال فقد الشرط في العبادة أن يصلي بلا طهارة. فما الشرط إذن؟

الشَرَط لغَةً: بالتحريك، يعني بمعنى العلامة، قال تعالى: ﴿فَقَدْ جَاءَ أَشْرَاطُهَا﴾[محمد:18]. وبالتسكين: الإلزام.

أما اصطلاحًا: فهو ما يلزم من عدمه العدم، ولا يلزم من وجوده وجود ولا عدم لذاته.

ونمثل بالطهارة التي مثل بها الشيخ رحمه الله، فالوضوء شرطٌ بالنسبة للصلاة، يلزم من عدم الوضوء عدم الصلاة، كما قال النبي صلى الله عليه وسلَّم «لا يقبل الله صلاة أحدكم إذا أحدث حتى يتوضأ».

فالطهارة شرط لصحة الصلاة.

ولا يلزم من وجود الطهارة وجود الصلاة، لا يلزم من كونك على طهارة أنك لابد أن تصلي؛ لربما لم يدخل الوقت، فلا تجب عليك الصلاة.

مرة أخرى : ما تعريف الشرط في اللغة؟

بالتحريك: العلامة.

التسكين: الإلزام.

تعريف الشرط في الاصطلاح: ما يلزم من عدمه العدم، ولا يلزم من وجوده وجود ولا عدم لذاته.

قولنا :ما يلزم من عدمه العدم أخرج المانع، وأخرج السبب.

لماذا أخرج السبب؟ لأن السبب يلزم من عدمه العدم، ومن وجوده الوجود..

وأخرج المانع لأنه يلزم من وجوده العدم، ولا يلزم من وعدمه وجود ولا عدم لذاته. وقولنا: لذاته حتى لا يقارنه أمر أخر

والسبب لغة: كل ما يتوصل به إلى مقصود ما، فيسمى الطريق والحبل والباب سببا.

كما قال تعالى: ﴿فَلْيَمْدُدْ بِسَبَبٍ إِلَى السَّمَاءِ﴾[الحج:15].

أما السبب اصطلاحا: ما يلزم من وجوده الوجود، ومن عدمه العدم لذاته.

﴿ثُمَّ أَتْبَعَ سَبَبًا﴾[الكهف:85].

واصطلاحا: ما يلزم من وجوده الوجود، ومن عدمه العدم لذاته.

فالسبب وصف ظاهر منضبط، جعله الشارع علامة على الحكم، وربط وجود الحكم بوجوده، وعدم الحكم بعدمه.

وهذا هو نفس قولنا: العله تدور مع الحكم وجودا وعدما، لأن السبب إذا كان معقول المعنى فإنه يسمى علة.

فالسبب كذلك يدور مع الحكم وجودا وعدما: إذا وجد السبب وجد الحكم، وإذا انتفى السبب انتفى الحكم.

فدخول الوقت سبب لوجوب الصلاة، دخل الوقت، وجبت الصلاة، لم يدخل

الوقت لم تجب.

كذلك إذا ملك النصاب وجبت الزكاة، وإذا لم يملك النصاب لم تجب الزكاة..

وقولنا: ما يلزم من وجوده الوجود، هذا أخرج المانع وأخرج الشرط؛ لأن الشرط لا يلزم من وجوده وجود المشروط؛ فقد توجد الطهارة ولا توجد الصلاة لعدم دخول الوقت.

وأخرج المانع أيضًا؛ لأنه يلزم من وجوده العدم، الحيض يلزم من وجوده عدم الصلاة.

وقولنا: لذاته، لنخرج ما لو قارن السبب فقدان الشرط أو وجود مانع، يعني إنسان يملك النصاب، فهذا سبب لوجوب الزكاة، ولكن لم يحل عليه الحول فهذا فقد الشرط، فهنا لا تجب عليه الزكاة.

لماذا لا تجب الزكاة مع وجود السبب؟ لانتفاء الشرط الذي هو حولان الحول، أو وُجد المانع كالدين.

إذًا خلاصة السبب: ما يلزم من وجوده الوجود، ويلزم من عدمه العدم لذاته.

الحكم الوضعي التالي هو المانع.

والمانع لغةً: بمعنى الحائل بين الشيئين.

واصطلاحًا: ما يلزم من وجوده العدم، ولا يلزم من عدمه وجود ولا عدم لذاته، مثل الدين بالنسبة للزكاة والحيض للصلاة.

فالحيض مانع من وجوب الصلاة، فإذا وُجد الحيض الذي هو المانع، ما يلزم من وجوده العدم، عدمت الصلاة.

لوانتفى المانع، أي ارتفع الحيض، فلا يلزم من عدمه وجود ولا عدم؛ لأنه قد يكون وقت الصلاة لم يدخل بعد.

فالمانع: ما يلزم من وجوده العدم، ولا يلزم من عدمه وجود ولا عدم لذاته.

ولو جعلت لكل حكم مثالاً، فالأمر سيكون سهلا إن شاء الله.

قال الشيخ رحمه الله: ولا يكون الشيء صحيحًا إلا بتمام شروطه وانتفاء موانعه.

أي لا تبرأ الذمة ويسقط الطلب إلا بما ذكره المؤلف رحمه الله تعالى.

مثال ذلك في العبادات: أن يأتي بالصلاة في وقتها تامة الشروط والأركان والواجبات.

ومثال ذلك في العقود: أن يعقد بيعًا وقد تمت شروطه المعروفة مع انتفاء موانعه، فإن فُقد شرط من الشروط أو وُجد مانع من الموانع امتنعت الصحة.

مثال فقد الشرط في العبادة: أن يصلي بلا طهارة؛ لأن امتناع الطهارة، يستلزم امتناع الصلاة.

ومثال فقد الشرط في البيع: أن يبيع ما لا يملك، فقد قال النبي -صلى الله عليه وسلم-: «لا تبع ما لا تملك».

ومثال وجود المانع في العبادة: أن يتطوع بنفل مطلق في وقت النهي، وقد نهى النبي -صلى الله عليه وسلم- عن النفل المطلق، وليس النفل ذو السبب في أوقات النهي لأنه على الراجح يصح ، فلو تطوع بنافلة مطلقة لا تصح العبادة.

ومثال وجود المانع في العقد: أن يبيع من تلزمه الجمعة شيئًا بعد ندائها الثاني على وجه لا يباح، وهذا عند الحنابلة ، يقولون: هذا بيع فاسد، الذي يبيع بعد

النداء الثاني؛ لأن الله -عز وجل- قال: ﴿وَذَرُوا الْبَيْعَ﴾[الجمعة:9]، فهذا البيع لم يقع على الصفة المشروعة، وقد قال النبي -صلى الله عليه وسلم-: «كل عمل ليس عليه أمرنا فهو رد»، فهذا مردود عندهم، بخلاف الجمهور.

قال: والفاسد لغةً : الذاهب ضياعًا وخسرانًا.

قلت: والفاسد اصطلاحًا عند المتكلمين عكس حد الصحيح اصطلاحًا الذي هو موافقة الفعل ذي الوجهين لأمر الشارع، وشرحنا الحد بالتفصيل.

فالفاسد عكس الصحيح: أي عدم موافقة الفعل ذي الوجهين لأمر الشارع، فإن اختل ركن أو شرط أو سبب صار فاسدًا، سواء كان في العبادة أو في المعاملة.

أما عند الفقهاء فقد قال الشيخ –رحمه الله-: ما لا تترتب آثار فعله عليه، عبادة كان أو عقدًا.

ما معنى عدم ترتب الآثار في العبادة؟

أي عدم الإجزاء، وعدم سقوط الطلب، أي أنها ما زالت في ذمته، ما زال مطالبًا بها.

ما معنى الفساد في المعاملات؟

عدم ترتب الآثار عليه، فهذا المثال الذي ذكره الشيخ، الذي هو البيع بعد نداء الجمعة الثاني، على مذهب الحنابلة البيع فاسد، وهذا معناه ألا تترتب عليه آثاره، فهذه السلعة التي بعتها لك، وهذه السيارة التي بعتها لك ليست ملكًا لك، وإنما وقع البيع فاسدًا، فلا تترتب عليه آثاره.

كذلك إنسان باع لآخر ميتة، أو باع له خمرًا، باع له درهمًا بدرهمين، فكل هذا بيع فاسد، لا تترتب عليه إيه؟ آثاره، كأن العقد لم يكن.

إذن علمنا معنى الفساد في العبادات والفساد في المعاملات.

قال: والفاسد من العقود ما لا تترتب آثاره عليه، كبيع المجهول، إنسان يبيع لآخر الطير في السماء، أو يبيع له السمك في الماء، في نهر النيل مثلًا، أو يقول لآخر: بعت لك ما في بطن دابتي، فهذا كله بيع مجهول، وبيع غرر، وقد نهى النبي -صلى الله عليه وسلم- عن بيع الغرر، كما في حديث أبي هريرة -رضي الله عنه-، فهذا كله لا تترتب عليه آثاره.

قال: وكل فاسد من العبادات والعقود والشروط فإنه محرم.

لماذا؟

قال: لأن ذلك من تعدي حدود الله واتخاذ آياته هزوًا، ولأن النبي -صلى الله عليه وسلم- أنكر على من اشترطوا شروطًا ليست في كتاب الله، كما في حديث أم المؤمنين عائشة -رضي الله عنها.-

ثم قال -رحمه الله-: والفاسد والباطل بمعنى واحد إلا في موضعين، يعني أن الفاسد كالباطل في الحد، فالفاسد والباطل عند المتكلمين فرقوا بينهما بأن الفاسد ما وطِئ فيه المُحرِم قبل التحلل الأول، في يوم العيد أعمال أربعة للحاج ، يأتي بعملين من أربعة، فيحصل التحلل الأول، فيحل له كل شيء إلا النساء.

قال: في الإحرام فرقوا بينهما بأن الفاسد ما وُطِئ فيه المحرم قبل التحلل الأول، والباطل ما ارتد فيه عن الإسلام، فالحج الفاسد مأمور فيه الحاج أن يتم حجه، أن يمضي فيه، وأن يأتي بسائر الأركان، ثم بعد ذلك عليه القضاء، بخلاف المرتد فحجه باطل.

والثاني في النكاح: فرقوا بينهما بأن الفاسد ما اختلف العلماء في فساده،

كالنكاح بلا ولي، والباطل ما أُجمع على بطلانه، كنكاح المعتدة.

ولعلنا نتعرض لهذه المسألة الأخيرة في الدرس القادم إن شاء الله.

كنا قد توقفنا في الدرس الماضي عند قوله: والفاسد والباطل بمعنى واحد إلا في موضعين:

- الأول في الإحرام، ففرقوا بينهما بأن الفاسد ما وطئ فيه المحرم قبل التحلل الأول، والباطل ما ارتد فيه عن الإسلام.

- والثاني في النكاح، وقد فرقوا بينهما بأن الفاسد ما اختلف العلماء في فساده كالنكاح بلا ولي، والباطل ما أجمعوا على بطلانه كنكاح المعتدة.

اعلم أنَّ الفاسد والباطل بمعنى واحد عند جمهور أهل العلم. قالوا: إن الفاسد والباطل هما في الحد سواء.

فإذا عرفناه بتعريف المتكلمين كما ذكرنا في الدرس الماضي، قلنا إن الفاسد أو الباطل هو عدم موافقة الفعل بالوجهين لأمر الشرع، سواء كان في العبادات أو في المعاملات.

إلا أن الحنفية فرقوا بين الفاسد والباطل، خاصة في المعاملات، فقالوا إن الباطل هو ما لا يصح بأصله، أي: إن البطلان يرجع إلى ذات العقد أو ذات العبادة، كأن يختل ركن فيها أو شرط، وكذلك في المعاملات.

أما إذا عاد الخلل إلى وصف في العقد في المعاملة خاصة، فإنه يسمى فاسدًا، ولو رفعنا هذا الوصف الزائد لصحت المعاملة.

مثال ما لا يصح بأصله عندهم بيع الميتة أو بيع الخنزير، فالنهي عائد إلى نفس المبيع.

ومثال للفاسد كأن يبيع درهمًا بدرهمين، فقالوا إن الأول باطل، والثاني فاسد. الأول قالوا كبيع الميتة، فهذا النهي عاد فيه إلى نفس العقد ونفس المبيع، فقالوا هذا باطل، والبيع لا ينعقد.

وأما البيع الفاسد: فهو أن يعود النهي إلى وصف في العقد لا إلى ذات العقد، قالوا كبيع درهم بدرهمين، فالأصل في ذلك أن يكون يدًا بيد، مثلًا بمثل، فزاد في وصف العقد، فقالوا البيع هنا فاسد وليس باطلًا.

ما الأثر المترتب على ذلك؟ بطلان البيع الأول فالعقد لا تترتب عليه أي آثار، كأن لم يكن؛ لأن النهي راجع إلى ذات المبيع وذات العقد.

وأما في الثاني فيقولون إن العقد يصح إذا رفعنا هذا الدرهم الزائد، فلو باع إنسان درهمًا بدرهمين، يقول البيع فاسد وليس بباطل، فيه شبهة صحة، كيف نصحح هذا العقد؟ الجمهور يقول إن العقد لا يصح بأصله، العقد باطل، لا تترتب عليه أي آثار، هذا ملغى.

أما الحنفية فيقولون: لا، بل نرفع هذا الدرهم الزائد فيصح العقد، ولا نحتاج إلى عقد جديد.

وكذلك عند الحنابلة كما قال الشيخ هنا الفاسد والباطل بمعنى واحد إلا في موضعين.

أما الموضع الأول: ففي الإحرام في الحج، فقالوا إن الفاسد هو أن المحرم يطأ قبل التحلل الأول، فعند التحلل الأول يصح للمحرم كل شيء إلا الجماع، فلو جامع المحرم قبل التحلل فهذا يعتبر حجه فاسدًا وليس باطلًا.

ما الآثار التي تترتب على الحج الفاسد؟ يُطالب بأن يتم الحج، أن يمضي فيه ولكن لا تترتب عليه آثاره.

أي لا تبرأ به الذمة، لا يسقط عنه الطلب، لا يجزئ، هو مطالب بأن يأتي بالحج مرة ثانية في العام القادم. هذا الفاسد في الحج.

أما الباطل فلو أنه ارتد فوق جبل عرفة، نطق بكلمة الكفر، فقد بطل حجه؛ لأن من شروط الحج الإسلام، فلا يجوز له أن يكمل الحج، وعليه أن يستأنف من جديد.

فلو أنه عاد مرة ثانية إلى الإسلام وهو فوق جبل عرفة، فإنه ينعقد حجه، ولكن من عرفة ينعقد حجه من جديد. أما الذي أفسد حجه فعليه أن يتم حجه، ثم بعد ذلك يأتي به من العام القابل هذه المسألة الأولى..

العلماء أجمعوا على فساد الحج، وألزموه بالإتمام، لو كان الحج باطلًا ما أمروه بإتمامه.

وإنما هذا زيادة في الزجر أضرب لك مثالًا أنا ذكرته اليوم في الخطبة: في مسند الإمام أحمد لما رأى النبي -صلى الله عليه وسلم- رجلًا يصلي خلف الصف ، انتظر حتى ينتهي، فلما انتهى من صلاته قال له النبي -صلى الله عليه وسلم-: «أعد صلاتك» صلاته فاسدة، لا يترتب عليها أثر، مع أنه أتى بشروطها وأركانها واستقبل القبلة، ولكن هذا زجر من النبي -صلى الله عليه وسلم-.

الموضع الثاني في النكاح: فرقوا بينهما بأن الفاسد ما اختلف العلماء في فساده، يعني كل نكاح اختلف العلماء في فساده وكان نكاح شبهة، قالوا إنه نكاحٌ فاسد وكل نكاح أُجمعوا على بطلانه، قالوا نكاح باطل لا ينعقد.

هل هناك ثمرة تترتب على وصف النكاح بالفساد أو وصف النكاح بالبطلان؟

نعم، لو كان النكاح فاسدًا، أي نكاح شبهة، فهذا قد تترتب عليه بعض آثاره، كنسبة الولد مثلًا لأبيه، بخلاف النكاح الباطل، لا تترتب عليه أي آثار، ففرقوا كذلك في هذه المسألة.

مثال النكاح الفاسد النكاح بلا ولي، والدليل على اشتراط الولي قول الله تعالى: ﴿وَلَا تُنكِحُوا﴾، الخطاب لمن؟ للولي. ما قال: ولا تنكحن، إنما قال: ﴿وَلَا تُنكِحُوا﴾، فهذا خطاب للولي.

كذلك قال النبي -صلى الله عليه وسلم-: «لا نكاح إلا بولي»، ومع ذلك وجدنا بعض المذاهب كالحنفية يقولون: إذا كانت المرأة عاقلة راشدة، فإنها تستطيع أن تتصرف في نفسها كما تتصرف في مالها، فيجوز لها أن تنكح ولو لم يكن هناك ولي، فهذه مسألة اختلف فيها العلماء، فقال بعضهم هذا النكاح يسمى نكاحًا فاسدًا.

أما النكاح الباطل فهو الذي أجمعوا على بطلانه، كأن ينكح في العدة، قال الله -عز وجل-: ﴿وَلَا تَعْزِمُوا عُقْدَةَ النِّكَاحِ حَتَّى يَبْلُغَ الْكِتَابُ أَجَلَهُ﴾[البقرة:235]، يعني حتى تنتهي العدة، وكأن ينكح أخته في الرضاعة.

فهذه المسائل هي التي فرقوا فيها.

بقيت مسألة معنا في الفساد والصحة، وهي أن الشرع يَكثر فيه قوله: لا يَقبلُ، «لا يقبل الله صلاة أحدكم إذا أحدث حتى يتوضأ»، «لا يقبل الله صلاة حائض إلا بخمار»، «من شرب الخمر لم يقبل الله -تبارك وتعالى- صلاته أربعين صباحًا».

فهل نفي القبول يستلزم نفي الصحة؟ إذا قال النبي -صلى الله عليه وسلم-: «لا يقبل الله صلاة أحدكم إذا أحدث حتى يتوضأ»، فهل هذا معناه عدم الصحة أم ماذا؟ وهل هذه قاعدة مضطردة؟ كل نفي للقبول ورد في الشرع معناه نفي الصحة، أم أن القبول أخص والصحة أعم؟

نقول:: إن نفي القبول لا يعني نفي الصحة في كل حال؛ وذلك أن ما نُفي فيه القبول في النصوص على قسمين:

القسم الأول: نفي القبول بمعنى عدم الإجزاء، أي أن هذا العمل لا يُجزئ، لا يصح، كقول النبي -صلى الله عليه وسلم-: «لا يقبل الله صلاة أحدكم إذا أحدث حتى يتوضأ».

والقسم الثاني: نفي القبول، ويُراد به نفي الثواب مع صحة العمل، أي لا أجر لصاحبه ولا ثواب. برئت ذمته؛ فلا يُطالب بالعبادة مرة أخرى. ولكن ليس له أجر.

كقول النبي -صلى الله عليه وسلم-: «من شرب خمرًا لم تُقبل له صلاة أربعين صباحًا»، وكذلك قوله: «من أتى عرافًا أو كاهنًا لم تُقبل له صلاة أربعين صباحًا». فقد أجمع العلماء على أن من أتى عرافًا أو شرب خمرًا وصلى أربعين صباحًا لم يُؤمر بإعادة الصلاة، مع أن الحديث فيه (لم تقبل)

ما ضابط التفريق؟

الضابط في التفريق بين نفي الإجزاء والقبول نقله الفتوحي -رحمه الله- في شرح الكوكب المنير عن ابن العراقي -رحمه الله-. قال -رحمه الله-: يمكن أن

نضبط ذلك بأنه إذا اقترن مع عدم القبول في النص ذكر معصية، فالمراد عدم الثواب. فالعبادة صحيحة، ولكنه لا يُثاب عليها.

لو رجعنا للأحاديث التي ذكرناها: من شرب الخمر، من أتى كاهنًا أو عرافًا، هناك معصية ذُكرت، فنفي القبول هنا معناه نفي الثواب مع صحة العبادة، فالعبادة صحيحة، والثواب معدوم، وإن لم يقترن بها معصية، لكنْ فُقد شرط أو ركن، فالمراد عدم الصحة.

كما قال: «لا يقبل الله صلاة أحدكم إذا أحدث»، هنا فقد شرط، الذي هو الطهارة، فنفي القبول هنا معناه نفي الصحة.

إذن القاعدة: أن كل نفي للصحة يستلزم نفي القبول، طالما أن العمل لا يصح، إذًا لا يقبل.

وليس كل نفي للقبول يستلزم عدم الصحة والإجزاء. أيهما أعم وأيهما أخص؟ الصحة أعم، والقبول أخص.

قال الشيخ -رحمه الله-: العلم تعريفه، قال: العلم إدراك الشيء على ما هو عليه إدراكًا جازمًا، كإدراك أن الكل أكبر من الجزء، وأن النية شرط في العبادة.

فخرج بقولنا: إدراك الشيء، عدم الإدراك بالكلية، ويُسمى الجهل البسيط. قال: مثل أن يُسأل متى كانت غزوة بدر؟ كانت غزوة بدر، فيقول: لا أدري.

وخرج بقولنا: ما على ما هو عليه، إدراكه على وجه يخالف ما هو عليه، ويُسمى بالجهل المركب. قال: مثل أن يُسأل متى كانت غزوة بدر؟ فيقول: في السنة الثالثة من الهجرة.

وخرج بقولنا: إدراكًا جازمًا، إدراك الشيء إدراكًا غير جازم، بحيث يحتمل عنده

أن يكون على غير الوجه الذي أدركه، فلا يُسمى ذلك علمًا. ثم إن ترجح عنده أحد الاحتمالين، فالراجح ظن، والمرجوح وهم، وإن تساوى الأمران فهو شك.

بعد أن انتهى الشيخ –رحمه الله– من الكلام عن الأحكام الشرعية، ذكر حد العلم وما يتعلق به من إدراكات، وذلك أنه في بداية هذه الرسالة تكلم عن حد الفقه، وعرفه بأنه العلم بالأحكام الشرعية، صحيح، فحسن منه بعد ذلك أن يذكر حد العلم.

فقال: العلم إدراك الشيء على ما هو عليه إدراكًا جازمًا. قال شرف الدين العمريطي –رحمه الله – في منظومته كما مر بنا في شرحها:

وعلمنا معرفة المعلوم .....إن طابقت لوصفه المحتوم.

وعلمنا معرفة المعلوم إن طابقت لوصفه المحتوم، أي أن تدرك الشيء إدراكًا جازمًا. فإذا قيل لك: ما هذا؟ تقول: هذا هاتف. ما هذا؟ كوب شاي. فوقع الوصف على ما هو في الواقع، وأدركت ذلك إدراكًا جازمًا.

قال: كإدراك أن الكل أكبر من الجزء، وأن النية شرط في العبادة.

هنا ضرب مثالين:

المثال الأول وهو ما يُسمى بالعلم الضروري ، الذي لا يحتاج المرء فيه إلى نظر واستدلال.

فأنت لا تحتاج إلى نظر واستدلال، إلى إعمال فكر حتى تصل إلى هذه النتيجة، أن الكل أكبر من الجزء، فهذا يُسمى بالعلم الضروري.

المثال الثاني ضربه مثالًا للعلم المكتسب، وهو الذي يحتاج إلى نظر واستدلال، فهناك مقدمات تسير عليها، يترتب عليها نتائج.

قال: إن النية شرط في العبادة، فهذا إنما يأتي بالتعلم وبالاكتساب، صحيح. قال الناظم كذلك:

والعلم إما باكتساب يحصل..... أو باضطرار حاصل....

فهذا هو القيد الأول، قال: خرج بقولنا إدراك الشيء عدم الإدراك بالكلية، فهذا لا يُسمى علمًا.

حد العلم تستطيع أن تستخرج منه ما لا يدخل فيه.

قال: خرج بقولنا إدراك الشيء عدم الإدراك بالكلية، قال: فهذا يُسمى جهلًا، عدم الإدراك بالكلية أي لا يعلم شيئًا، فهذا يُسمى جهلًا بسيطًا.

قال تعالى: ﴿وَاللهُ أَخْرَجَكُمْ مِنْ بُطُونِ أُمَّهَاتِكُمْ لَا تَعْلَمُونَ شَيْئًا وَجَعَلَ لَكُمُ السَّمْعَ وَالْأَبْصَارَ وَالْأَفْئِدَةَ﴾[النحل:78].

فالأصل في الإنسان أنه جاهل جهلًا بسيطًا.

ثم ضرب مثالًا على ذلك، قال: كان يُسأل إنسان مثلًا: ما حكم قراءة الفاتحة في الصلاة؟ يقول: لا أدري. متى كانت غزوة بدر؟ لا أدري. فهذا يسمى جهلًا بسيطًا؛ لأنه ليس بعلم بالكلية، وتسميته بالبسيط فيه تجوز من جهة اللغة.

قال: وخرج بقولنا: إدراك الشيء على ما هو عليه، إدراكه على وجه يخالف ما هو عليه، كأن يُقال له مثلًا: متى كانت غزوة بدر؟ يقول: كانت في السنة الخامسة من الهجرة، فهذا أيضًا جهل، ولكنه ليس جهلًا بسيطًا؛ لأن الجهل البسيط هو عدم العلم بالكلية، أما هذا الجهل فيسمى بالجهل المركب.

لماذا سمي جهلًا مُركبًا؟؟ لأنه قام على أمرين:

- الأمر الأول: أن هذا الإنسان جهل أنه جاهل، ثم جاء بأشياء لا علاقة لها

بالعلم، فجهله ليس جهلًا بسيطًا، وإنما هو جهل، جهل مركب.

والشيخ ذكر لنا في شرح المنظومة قصة حمار الحكيم توما:

قال حمار الحكيم توما.... لو أنصف الناس كنت أركبُ

في نظم البيت: لو أنصف الدهر، وهذا خطأ عقدي، لذا يقال: لو أنصف الناس كنت أركب.

قال حمار الحكيم توما..... لو أنصف الناس كنت أركب

لأنني جاهل بسيط..... وصاحبي جاهل مركب

قال: قوله إدراكًا جازمًا: أخرج إدراك الشيء إدراكًا غير جازم، بحيث يحتمل عنده أن يكون على غير الوجه الذي أدركه، فلا يُسمى ذلك علمًا، ثم إن ترجح عنده أحد الاحتمالين، فالراجح ظن، والمرجوح وهم، وإن تساوى الأمران فهو شك.

فلو أن إنسانًا سُئل: ما حكم قراءة الفاتحة بالنسبة للمأموم؟ فقال: الذي يترجح عندي أن قراءة الفاتحة بالنسبة للمأموم واجبة، ولكنه لم يقطع بذلك، فهذا يسمى ظنًّا، ولكنه ظن راجح. وما في مقابله الذي هو عدم الوجوب، فهذا وهم؛ لأن المسألة فيها خلاف، ولكن عنده أن هذا الرأي الآخر رأي مرجوح، فهذا يسمى وهمًا.

ماذا لو توقف في المسألة ولم يترجح عنده شيء؟ هذا يسمى شكًّا، وهو الذي استوى فيه الطرفان يقول الناظم:

والجهل قل تصور الشيء على .....خلاف وصفه الذي به علا

وقيل حد الجهل فقد العلم ..... بسيطا أو مركبا قد سمي

بسيطه في كل ما تحت الثرى ..... تركيبه في كل ما تصور

من أي أنواع الجهل تصور الشيء على خلاف وصفه؟ هذا جهل مركب.

وقيل حد الجهل فقد العلم بسيطًا أو مركبًا قد سمي. ففقد العلم مطلقا يسمى الجهل البسيط.

والظن تجويز امرئ أمرين ..... مرجحا لأحد الأمرين

فالراجح المذكور ظنا يُسمى ..... والطرف المرجوح يُسمى وهما

والشك تحرير بلا رجحان ..... لواحد حيث استوى الأمران

والظن تجويز امرئ أمرين ؛ فهما جائزان ولكنه تردد فيهما.

فالراجح المذكور ظنًا يُسمى، أي أن الرأي الذي ترجح عنده يسمى ظنا، والوهم هو الطرف المرجوح.

إذن مراتب الإدراك:

- أولها: العلم: أن يُدرك إدراكًا جازمًا مطابقًا لما هو في الواقع، فهذا يسمى بالعلم.

- عدم الإدراك بالكلية يسمى جهلًا بسيطًا.

- أدرك الشيء على خلاف ما هو عليه، هذا يسمى بالجهل المركب.

إيهما أخطر؟ الجهل المركب أخطر من الجهل البسيط. إيهما أكثر في الناس؟ الجهل المركب.

- أن يترجح عنده أمر على أمر في مسألة فهذا يسمى ظنا، والمرجوح يسمى وهمًا.

إذن عندنا ست مراتب: علم، وجهل بسيط، وجهل مركب، وظن، ووهم،

وشك، ست مراتب ذكرها الشيخ –رحمه الله– في هذه المقدمة، ثم ذكر بعد ذلك أقسام العلم، وأنه ينقسم إلى ضروري ونظري

قال: أقسامُ العلم.

ينقسمُ العلمُ إلى قسمين: ضروريٍّ ونظريٍّ.

فالضروري ما يكون إدراكُ المعلومِ فيه ضروريًّا، حيث يُضطرُّ إليه من غير نظرٍ ولا استدلالٍ، كالعلم بأن الكلَّ أكبرُ من الجزء، وأنَّ النارَ حارَّة، وأنَّ محمدًا رسولُ الله –صلى الله عليه وسلم–.

والنظري ما يحتاجُ إلى نظرٍ واستدلالٍ، كالعلم بوجوب النية في الصلاة.

بعد أن انتهى المصنف –رحمه الله– من الكلام على مراتب الإدراك من علمٍ، وظنٍّ، وشكٍّ، ووهمٍ، وجهلٍ بسيطٍ أو مركب، تكلم على أقسام العلم بحسب السبيل الموصلة إليه.

العلم يقسمه أهل العلم بحسب أمرين:

أمَّا الأمر الأول: فهو باعتبار ما يتعلق به هذا العلم. فإذا تعلق العلم بالمفردات دون التراكيب سُمِّي تصورًا، وإذا تعلق العلم بالتراكيب، أي كان هناك مسندٌ ومسندٌ إليه ونسبةٌ بينهما، فهذا يسمى بالتصديق.

إذا كان العلم يتعلق بالمفرد لا بالمركب، لا بمبتدأٍ وخبرٍ، لا بفعلٍ وفاعلٍ، إنما يتعلق بمفردة، فهذا يسمى تصورًا، والتصور لا يترتب عليه حكم، ولذلك قالوا: إن التصور لا يكون إلا في الذهن.

يقال: محمد، يقال: أحمد، يقال: السماء، فأنت عندما تسمع هذه المفردة لا تتصورها إلا في الذهن، لا تستطيع أن تحكم عليها، صحيح، هذا يسمى التصور.

أمَّا إذا أردت أن تحكم عليها، أن تثبت حكمًا لها نفيًا أو إيجابًا، فلابد أن تكون هذه المفردة في تركيبٍ ما، هذا التركيب قد يكون جملةً اسميةً: محمد قائم، فهناك مسند ومسندٌ إليه، القيام أسندتُه إلى محمد، وهناك نسبةٌ بينهما، النسبة بين محمد القيام، هذه التي أحكمُ عليها، أقول: صدقتُ أو كذبتُ، لماذا؟ إذا كان لها وجودٌ في الواقع، فأقول: صدقت، أُصدِّق ذلك، وإن لم يكن لها وجودٌ في الواقع أقول: كذبت.

فأهلُ العلم يقسمون العلم باعتبار ما يتعلق به: إلى تصورٍ وتصديقٍ ولذلك يقولون: الحكم على الشيء فرعٌ عن تصوره.

عندما تقول : الزكاة واجبة، لابد أن تتصور معنى الزكاة، ولابد أن تتصور معنى الوجوب، ثم بعد ذلك تثبت النسبة التي بينهما، النسبة التي بينهما التي هي وجوب الزكاة فالحكم على الزكاة بأنها واجبة، هذا التركيب فرعٌ عن تصوره، أن تتصور معنى الوجوب، ومعنى الصلاة.

وأما الأمر الآخر فباعتبار الطريقة الموصلة للعلم إلينا، فهو هذا هو الذي ذكره الشيخ، فهذا ينقسم إلى علمٍ ضروريٍّ وعلمٍ نظريٍّ.

فالعلم الضروري كما عرَّفه الشيخ -رحمه الله- : ما يكون إدراكُ المعلوم فيه ضروريًّا، بحيث يُضطرُّ إليه من غير نظرٍ ولا استدلالٍ.

ما يكون إدراكُ المعلوم فيه ضروريًّا، لا تحتاج إلى أعمال فكر، وهذا معنى النظر، قالوا: النظر هو الفكر المؤدي إلى علمٍ أو ظنٍّ، فيحتاج إلى بحثٍ، أما العلم الضروري فلا يحتاج إلى هذا الأمر.

ما الاستدلال؟ هو طلب الدليل، الألف والسين والتاء تدل على الطلب،

فالاستدلال هو طلبُ الدليل، الوصول لعلمٍ معين.

فالعلم الضروري لا يحتاج إدراكه إلى أعمال فكر، إلى نظر، إلى الإتيان بمقدمات، وبناءً على هذه المقدمات نخرج بالنتائج، لا. ثم هذا العلم الضروري قد يكون علمًا عقليًّا، وقد يكون علمًا حسيًّا تجريبيًّا، وقد يكون علمًا شرعيًّا، فالعلم العقلي كما قال الشيخ: كالعلم بأن الكل أكبر من الجزء، هل هذا الأمر يحتاج إلى أعمال فكر؟ إلى نظرٍ واستدلالٍ؟ هل العلمُ بأن الواحدَ نصفُ الاثنين يحتاجُ إلى أعمالِ فكرٍ، إلى نظرٍ واستدلالٍ؟ لا يحتاجُ، وهذا العلم علمٌ ضروريٌّ عقليٌّ.

قال: وأنَّ النارَ حارَّة، فهذا علمٌ ضروريٌّ تجريبيٌّ أو حسيٌّ أو عاديٌّ، العادةُ اقتضت أنَّ النارَ حارَّة، أنَّ النارَ تُحرق، وإلا فلماذا أوقد قومُ إبراهيم -عليه الصلاة والسلام- له نارًا؟ لأنَّهم يعلمون علما لا يتطرق الشك إليه أنَّ النارَ تُحرق.

قال: وأنَّ محمدًا رسولُ الله -صلى الله عليه وسلم-، فهذا كذلك مما تواتر وصار من المعلوم من الدين بالضرورة، فهذا أيضًا من العلم الضروري.

إذن العلم الضروري لا يحتاج إلى نظرٍ واستدلالٍ.

أما طرقُ الوصولِ للعلم الضروري فهي:

- الطريقةُ الأولى: ما يعلمه الإنسانُ من نفسه، فهذا لا يحتاج إلى نظرٍ ولا استدلالٍ، إنسانٌ يضحك، يبتسم، يعلم من نفسه ذلك، هذا أمرٌ لا يحتاج نظرًا واستدلالًا، إنسانٌ جالس، إنسانٌ قائم، لا يحتاج أن ينظر في حاله، هل هو جالس أم لا، هذا علمٌ ضروري.

- الطريقة الثانية: قالوا كذلك: ما يُعلم بواسطة الحواس الخمس، أنا أعلم يقينًا أن أحمد يجلس أمامي، إبراهيم يجلس أمامي، فهذا ما يُعلم بواسطة الحواس الخمس، رأيت هذا، سمعت هذا، بالحواس الخمس، بإدراك الحواس.

- الطريقة الثالثة: ما يُعلم من الأخبار المتواترة كما مثلنا برسالة محمد صلى الله عليه وسلم، وكما هو الحال في كل ما هو ضروري كوجوب أركان الإسلام، وأركان الإيمان.

قال الناظم:

والعلم إما باكتسابٍ يحصل ..... أو باكتسابٍ حاصل فالأول

كالمستفاد بالحواس الخمس..... بالشم أو بالذوق أو باللمس

العلم النظري، قال: ما يحتاج إلى نظرٍ واستدلالٍ، قلنا: ما النظر؟ فكرٌ مؤدٍّ إلى علمٍ أو ظنٍّ، فهذا أمرٌ يحتاج إلى بحثٍ، والاستدلال هو طلب الدليل للوصول لعلم معين، فهذا يحتاج إلى نظر واستدلال، يستدل بأدلة معينة وبمقدمات للوصول إلى حكم معين.

كالعلم بوجوب النية في الصلاة، هل هذا علم ضروري أم علم نظري؟ نظرنا في الكتاب، فوجدنا الله -عز وجل- يقول: ﴿مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ حُنَفَاءَ﴾[البينة:5]، وفي السنة وجدنا النبي -صلى الله عليه وسلم- يقول: «إنما الأعمال بالنيات»، أي لا عمل مقبول إلا بنية؛ فخرجنا منها بهذا الحكم: أن العبادة لابد لها من نية، وأن النية شرط في صحة العبادة وفي صلاح العمل، فهذا علم ضروري أم بُني على مقدمات ونظر

واستدلال؟ فهذا يسمى بالعلم النظري.

مثاله كذلك: العلم بوجوب الاستنشاق في الوضوء، وكالعلم بوجوب قراءة الفاتحة، وكالعلم باستحباب جلسة استراحة وهكذا في سائر الأمور التي تحتاج إلى نظر واستدلال، وإعمال فكر في الدليل للوصول للمدلول. هذه الأمور ما وصلنا إليها إلا من خلال النظر، والاستدلال.

قال الشيخ: ما فائدة علمنا بأن العلم ينقسم إلى قسمين؟ ما الفائدة المترتبة على أننا نعلم أن العلم ينقسم إلى قسمين، إلى ضروري ونظري؟

قال: الفائدة أن العلم الضروري لا يمكن إنكاره، فإن كان علمًا عقليًّا فمنكره لا عقل له، مجنون، وإن كان علمًا شرعيًّا وصل إلينا بالتواتر فمنكره يكفر، كمن أنكر وجوب الصلاة أو وجوب الزكاة أو وجوب الحج أو رسالة النبي -صلى الله عليه وسلم-، فهذا العلم الضروري منكره إما أنه يقدح في عقله، أو يقدح في دينه.

وأما العلم النظري فبخلاف ذلك، ولذلك العلماء اختلفوا في كثير من مسائل العلم، فمن أهل العلم من قال باستحباب جلسة الاستراح، منهم من لم يقل بذلك، وقال: إنما فعلها النبي -صلى الله عليه وسلم- محتاجًا إليها، ومن أهل العلم من قال بوجوب قراءة الفاتحة خلف الإمام، ومنهم من لم يقل بذلك.

بعد أن انتهى رحمه الله من ذلك تكلم في مقدمة لغوية وجيزة عن بعض الأمور التي ليس مظانها علم أصول الفقه، إنما مظانها كتب اللغة

والنحو؛ لأن الباب بابها.

وطالب أصول الفقه لأبد أن يقف على أهمية لغة العرب، إذ الأصولي والمتفقه في الشريعة لابد أن يكون ملمًا بلغة العرب، فما وجدنا فقيهًا يجهل لغة العرب، بل قال الشاطبي –رحمه الله–: إن المبتدئ في لغة العرب مبتدئ في الشريعة، والمتوسط في لغة العرب متوسط في الشريعة، والمنتهي في لغة العرب منتهٍ في الشريعة، أي بلغ رتبة عالية في الشريعة.

ولذلك برع الشافعي –رحمه الله– ونبغ ، لماذا؟ لأنه كان من أئمة اللغة، بل لغته مما يحتج بها، فلو جاء الشافعي بلفظة مفردة، فهذه اللفظة مما يحتج بها، ويقال إن الشافعي قد قالها.

كذلك لو نظرت في كتب الاعتقاد المطولة التي ترد على أهل البدع تجد الراد من أئمة السنة كثيرًا ما يرد على أهل البدع من خلال لغة العرب؛ بسبب العجمة التي أصابت المبتدعة، لا يفقهون اللغة التي نزل بها القرآن، ولذلك يقعون في أخطاء جسيمة.

لو نظرت مثلًا في مسألة الكلام، كلام الله تجد المعتزلة زعموا أن "جعل" بمعنى "خلق" في كل مواردها، وهذا خطأ، فردوا عليهم من جهة اللغة، كذلك لما تكلموا على أن الإيمان هو التصديق ردوا عليهم من جهة اللغة، ولما تكلموا على أن الله إذا أوعد إنسانًا فلا بد أن يفي بوعيده وأن يدخله النار، ردوا عليهم من جهة اللغة.

فاللغة أمرها عظيم جدًا، لا تجد عالمًا بالفقه إلا وهو ملم بلغة

العرب، ولذلك ذكر المصنف –رحمه الله– هذا الباب.

قال: الكلام

قال تعريفه: الكلام لغة اللفظ الموضوع لمعنى.

واصطلاحًا: اللفظ المفيد، مثل: الله ربنا، ومحمد نبينا

قولنا: الله ربنا، هذا كلام أفاد فائدة حسن السكوت عليها، وهو تصديق كما مضى لأن الجملة تتكون من مسند ومسند إليه، ونسبة بينهما، ومن ثم أستطيع أن أحكم على ذلك نفيًا أو إثباتًا.

قال: واصطلاحًا اللفظ المفيد، وأقل ما يتألف منه الكلام اسمان أو فعل واسم،

قال: مثال الأول: محمد رسول الله، ومثال الثاني: استقام محمد.

الكلام لغة اللفظ الموضوع لمعنى، واللفظ ينقسم إلى قسمين: مستعمل ومهمل؛ فالمستعمل ما وضعته العرب ونطقت به، كزيد وعمرو.

والمهمل ما لم تستعمله العرب، كمقلوب زيد ديز، فهذا مما لم تستعمله العرب، ومقلوب جعفر رفعج . وخرج بقولنا اللفظ الإشارة، هذا بالنسبة للغة، فلا تسمى كلامًا، وكذلك الكتابة.

قوله: اللفظ الموضوع لمعنى، الموضوع أي وضعه الله –تبارك وتعالى– لذلك المعنى، فاللغة الرب لها وضع، كما قال الله –عز وجل–: ﴿وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا﴾[البقرة:31]. قال ابن عباس: علَّمه كلَّ شيء، أو أسماء كل شيء، حتى القصعة والقصيعة.

قال: وأما في الاصطلاح، أو في اصطلاح النحويين، فهو اللفظ المفيد.

قوله المفيد: هذا أخرج المفرد؛ لأنه ليس مفيدًا، فلا بد من الإسناد، كمبتدأ وخبر أو فعل وفاعل.

وخرج كذلك مثل قولنا: إن قام زيد، فهنا أسند القيام زيد، إن قام زيد، ومع ذلك ليس بكلام؛ لأنه غير مفيد فائدة يحسن السكوت عليها؛ إذ ما زال السامع منتظرا لما يتمم المعنى، فالجملة مُعلَّقة، فلا تسمى كلامًا.

قال: وأقل ما يتكون منه الكلام اثنان، كالمبتدأ والخبر، هناك مسند ومسند إليه.

محمد رسول الله، محمد مجتهد، أين المسند إليه؟

محمد هو الذي أُسند إليه الخبر، والمسند هو الخبر. إذا في الجملة الاسمية المسند إليه المبتدأ، والمسند هو الخبر.

لكن في الجملة الفعلية: قام زيد، أين المسند إليه؟ زيد فاعل الجملة أُسندنا إليه القيام.

قال: أو فعل واسم.

قال المثال الأول: محمد رسول الله ، ومثال الثاني: استقام محمد. وكذلك قولنا: استقم. هذه جملة، لماذا؟ لأننا إذا أردنا أن نعرب استقم، نقول: فعل أمر مبني على السكون، والفاعل ضمير مستتر وجوبًا تقديره أنت، فالجملة فعل وفاعل.

كذلك قولنا: يا محمد، يا زيد، هذه جملة من فعل وفاعل ومفعول. بعض أهل العلم يقولون إن الجملة قد تتكون من حرف واسم، ويمثلون لذلك بقولنا: يا علي، أفادت ولا لم تفد؟

أفادت . لكن هل هنا الجملة تكونت من حرف واسم؟ ظاهرها أنها تكونت من

حرف، واسم، لكنّ حرف النداء حل محل الفعل أدعو أو أنادي، بدليل أنك إذا أردت أن تعرب محمد تقول: يا محمد، فتقول: اسم مبني على الضم في محل نصب مفعول به لهذا الفعل المحذوف التي جاءت أداة النداء نيابة عنه.

قال: واحد الكلام كلمة، وهو اللفظ الموضوع لمعنى مفرد. فكل لفظ موضوع لمعنى مفرد، أي غير مركب، فليس هناك إسناد، هذا معنى الكلمة، وهذا في اللغة. وهذه الكلمة إما اسم أو فعل أو حرف.

من أين أتينا بهذا التقسيم؟

باستقراء لغة العرب، وجدنا أن لغة العرب لا تخرج عن هذه الثلاثة، فالكلمة إما اسم أو فعل أو حرف، وحُكي الإجماع على ذلك.

قال: وهي إما اسم أو فعل أو حرف.

الكلمة في اللغة، تشمل كل لفظ موضوع لمعنى، ولو كان جملاً. كما قال النبي -صلى الله عليه وسلم-: «أصدق كلمة قالها الشاعر كلمة لبيد: ألا كل شيء ما خلا الله باطل... ». وقد قال النبي -صلى الله عليه وسلم- الشطر الأول. وكذلك ما جاء في كتاب الله -عز وجل-، قال الله - تعالى-: ﴿حَتَّى إِذَا جَاءَ أَحَدَهُمُ الْمَوْتُ قَالَ رَبِّ ارْجِعُونِ (99) لَعَلِّي أَعْمَلُ صَالِحًا فِيمَا تَرَكْتُ كَلَّا إِنَّهَا كَلِمَةٌ﴾[المؤمنون:99- 100]، وهو ما قال كلمة واحدة، وإنما قال: ربي ارجعون لعلي أعمل صالحًا فيما تركت.

قال: فالاسم ما دل على معنى في نفسه من غير إشعار بزمن، وهو ثلاثة أقسام.

قوله: ما دل على معنى هذا جنس، يدخل فيه الفعل والحرف؛ لأن الفعل يدل على معنى، والحرف كذلك يدل على معنى.

وقوله :في نفسه، فهذا أخرج الحرف؛ لأنه يدل على معنى في غيره.

وقوله: من غير إشعار بزمن، هذا أخرج الفعل؛ لأن الفعل لا بد أن يدل على زمن، على ماض أو حاضر وهو المضارع، أو استقبال وهو فعل الأمر.

قال: وهو ثلاثة أنواع، أي الاسم ، وهذه الأنواع الثلاثة ذكرها ههنا لأن هذا مما يتعلق بدلالات الألفاظ وهو من مباحث أصول الفقه المهمة، ولذلك نص على هذه الأنواع الثلاثة.

فقال: الأول ما يفيد العموم، كالأسماء الموصولة. ومعنى إفادته العموم أي اسم من الأسماء يستغرق ما يدخل تحته من أفراد بلا حصر، فنقول: أكرم من جاءك، فمَن اسم موصول يستغرق كل من جاءك.

قال: أو ما يفيد الإطلاق، كالنكرة في سياق الإثبات، كأن تقول مثلاً: أكرم رجلاً، فهذا لا يفيد العموم والشمول لكنه عموم بدلي بمعنى، إنه لو جاءك عشرة أو عشرون فأكرمت رجلاً واحدًا، يصدق عليك أنك امتثلت الأمر، لماذا؟ لأن النكرة، رجلاً في سياق الإثبات تفيد الإطلاق، تفيد الإطلاق، لا تفيد الشمول ولا العموم المستغرق لكل أفراده.

قال: ما يفيد الإطلاق كالنكرة في سياق الإثبات، ومنه ما يفيد الخصوص.

قال: كالأعلام، أي من الأسماء ما يفيد الخصوص كمحمد، أحمد، علي، بكر، زيد، فهذا يفيد الخصوص، إذ ليس كل أحد اسمه محمد أو أحمد أو بكر، أقول: جاء بكر، جاء علي، فأنا أخص شخصًا معينًا بالمجيء. ومنها ما يفيد الإطلاق

كما سبق ومثلنا لذلك وسيأتي بيانه مفصلا في مبحث المطلق والمقيد.

ثم تكلم بعد ذلك عن الفعل، وهو ما نبدأ به إن شاء الله في الدرس القادم.

قال -رحمه الله-: والفعل ما دل على معنى في نفسه، وأشعر بهيئته، بأحد الأزمنة الثلاثة، وهو إما ماض كفهم، أو مضارع يفهم، أو أمر كفهم، والفعل بأقسامه يفيض الإطلاق فلا عموم له.

الأصوليون يتكلمون عن دلالة الاسم والفعل والحرف؛ لأن الكلام عن الدلالات هو المقصود في أصول الفقه، فلا يهتمون مثلا بمعرفة علامات الاسم من الإسناد والإضافة والتنوين والنداء وغير ذلك، لا تجد هذا في كتب الأصول، ولا يهتمون مثلا بمعرفة علامات الفعل من دخول قد أو السين أو لم، وإنما كل اهتمامهم يكون بما يدل عليه الاسم أو يدل عليه الفعل أو يدل عليه الحرف؛ لأثر هذه الدلالة في استنباط الحكم الشرعي.

قال: والفعل ما دل على معنى في نفسه، فهذا الحد جنس يدخل فيه الاسم كذلك، لأن الاسم كذلك يدل على معنى في نفسه.

قال: وأشعر بهيئته بأحد الأزمنة الثلاثة، وقوله بهيئته أي: لا بمدته، فهناك من الكلمات ما يشعر بأصل مادته بزمن معين، أصل المادة، أصل الحروف يدل على زمن معين، أما الفعل الذي نتكلم فيه فهو يشعر بالزمن عن طريق هيئته، يعني مثلا عندما تقول: زرتك صباحا، فكلمة صباحا تفيد وقت الصبح لا بهيئتها وإنما بحروفها بمادتها، فهذه تدل على الصباح، وكذلك مساء أو ليلا، فهذه تدل على الزمن بمادتها وليست بهيئتها.

قال: بأحد الأزمنة الثلاثة فالفعل ينقسم إلى ماض ومضارع وأمر.

قال: إما ماض كفهم، فهذا يشعر بهيئته فهم بِزمن المضي، ويفهم يشعر بهيئته بزمن حاضر، و«افهم» فهذا يشعر بهيئته لا بمادته بزمن المستقبل.

قال: والفعل بأقسامه يفيد الإطلاق فلا عموم له، هذه مسألة مهمة جدا، قال: الفعل بأقسامه الثلاثة يفيد الإطلاق فلا عموم له.

ما معنى أنه يفيد الإطلاق؟ أي لو أن إنسانا قال: والله لآكلن طعاما، أقسم أن يأكل طعاما، فهل يفهم من هذا الفعل في هذا السياق أنه إذا أراد أن يبر قسمه لابد أن يأكل كل طعام؟ لو قلنا ذلك فمعنى ذلك أن الفعل يفيد العموم.

هنا ماذا قال ؟ قال: والفعل بأقسامه يفيد الإطلاق.

ما معنى يفيد الإطلاق؟ أي أنه لوأكل أي طعام، لو أكل خبزا فقد بر قسمه.

إذًا نستخلص من ذلك أن الفعل بأقسامه الثلاثة في سياق الإثبات يفيد الإطلاق.

لماذا يفيد الإطلاق؟ لأن الفعل ينحل عن مصدر وزمن، فالفعل لابد أن يدل على زمن صحيح، وكذلك هناك مصدر كامن فيه..

هذا المصدر الذي هو كامن في الفعل في سياق الإثبات لا يفيد العموم، لأنه نكرة، والنكرة في سياق الإثبات تفيد الإطلاق، فلو قلت مثلا: أكرم طالبا، كلمة طالب نكرة في سياق الإثبات . هل يُشترط في ذلك أن تُكرم كل طالبأن أن هذا يمتثل بإكرام طالب واحد؟ طالب واحد فقط. فهذا يفيد الإطلاق، لا يفيد العموم.

إذن: علمنا كيف أن الفعل يفيد الإطلاق، قلنا: لأنه يتضمن مصدرا وزمنا، يتضمن والمصدر في سياق الإثبات يفيد الإطلاق.

فالعموم هنا عموم بدلي وليس عمومًا شموليا. كيف يحصل الامتثال؟ بإكرام طالب واحد.

لكن: لو قلت: أكرم الطلاب، فلا يحصل الامتثال إلا بإكرام كل الطلاب، لأن الألف واللام تفيد العموم، لا تفيد الإطلاق.

فالألف واللام عمومها شمولي، أما الفعل فعمومه بدلي، يحصل الامتثال بفرد من أفراده.

هذا إذا كان الفعل في سياق الإثبات، أما الفعل في سياق النفي أو النهي أو الشرط يفيد العموم.

وسبب ذلك أن الفعل ينحل عن مصدر وزمن، فالمصدر نكرة، فهو نكرة في سياق الإثبات يفيد الإطلاق.

وأما الفعل في سياق النفي أو النهي أو الشرط فإنه يفيد العموم.

كيف يفيد العموم؟ على مقتضى ما ذكرناه منذ قليل أنَّ الفعل ينحل عن زمنٍ ومصدر، والمصدر نكرة، والنكرة في سياق النفي أو النهي أو الشرط تفيد العموم؛ كقول الله -تبارك وتعالى-: ﴿وَاعْبُدُوا اللهَ وَلَا تُشْرِكُوا بِهِ شَيْئًا﴾[النساء:36]، ﴿وَلَا تُشْرِكُوا﴾: أي لا إشراك به، لا إشراك به؛ لأن الفعل ينحل عن مصدر، فتُشْرِك مصدرها أَشْرَكَ إشراكًا، فإشراك هذا مصدر نكرة في سياق النهي فيعم كل إشراك.

في درس الفقه أخذنا الأحاديث التي تمنع المرأة من السفر وحدها دون محرم، ومن ذلك قول النبي ﷺ «لا تسافر المرأة إلا مع ذي محرم». لا تسافر المرأة، فين الفعل؟ أين الفعل؟ تسافر.

فهذا الفعل ينحل عن زمن ومصدر، ففيه نهي النبي ﷺ أن تسافر المرأة، كل ما سُمِّي عرفًا سفرًا.

قال: والفعل بأقسام يفيد الإطلاق فلا عموم، هذه المسألة تُذكر في كتب الأصول، ولكن من أهل العلم من نازع فيها وقال: هذا قول ضعيف مرجوح، لماذا؟ وذلك أننا لو قلنا إن الفعل يفيد الإطلاق ولا عموم له، فهذا يعني أن كل حكايات الأفعال التي نقلها الصحابة عن النبي ﷺ لا يجوز التعبد بها، لماذا؟ لأنهم نقلوا واقعة فعل، واقعة عين: "قضى النبي ﷺ بالشُّفعة للجار"، قضى النبي ﷺ، هذه حكاية فعل، فلا تعني القضاء بالشفعة لكل جار، ومن أهل العلم من قال حكايات الأفعال تفيد العموم، ونقول: الخلاف بين من منع ومن أثبت العموم خلاف لفظي، لماذا؟ لأن من قال إن الفعل يفيد الإطلاق نظر إلى أصل القاعدة دون النظر إلى دلالة أخرى أو قرينة أخرى، ومن قال: إنها تفيد العموم نظر إلى دليل خارج، وهو أن الشريعة جاءت عامة، ولم تأتِ لأصحاب النبي ﷺ فقط، فالذي قال إن الفعل إطلاق يفيد العموم نظر إلى عموم الشريعة، والذي قال إن إطلاقه لا يفيد العموم نظر إلى أصل القاعدة.

فالخلاف بينهم خلافٌ لفظيّ، لا يترتب عليه كبير أثر؛ لأن كلا الفريقين يقول: إن قضاء النبي ﷺ بالشُّفعة للجار هذا كان للصحابي، وكذلك لمن جاء بعده من هذه الأمة.

قالوا: والدليل على ذلك أن الصحابي، وهو عالم بلغة العرب، لما نقل ذلك لم يذكر اسم هذا الصحابي الذي قضى له، لنعلم أن القضاء كان عامًا، ليس لهذا الصحابي فقط، ولكن لمن جاء بعده كذلك.

أما الفعل في سياق النفي أو الشرط أو الاستفهام، فذلك قولا واحدًا يفيد العموم.

قال: والحرف ما دل على معنى في غيره ومنه الواو.

قال -رحمه الله- في الشرح:: أما في نفسه فلا يدل أبدًا، ولهذا إذا قلت: الرجل في المسجد، فـ«في» ما دلت على شيء، فلولا المسجد ما دلت على شيء إطلاقًا، فالظرف هو ما بعد في، وهو الذي استفدنا منه الظرفية.

قال: كذلك بقية الحروف ليس لها معنى في نفسها، وإنما يظهر معناها بما بعدها.

ثم ذكر بعض الحروف التي يكثر استعمالها ومجيئها في الكتاب والسنة، فذكر أولها وأهمها الواو لكثرة معانيها في غيرها.

قال: والواو تأتي عاطفة، فتفيد اشتراك المتعاطفين في الحكم، ولا تقتضي الترتيب، ولا تنافي الترتيب إلا بدليل؛ لأن الواو تأتي في لغة العرب التي نزل بها القرآن لتفيد اشتراك المتعاطفين في الحكم.

تقول: جاء محمد وعلي، فتفيد اشتراك محمد وعلي في هذا الحكم الذي هو المجيء، ولا تقتضي الترتيب: أن محمدًا جاء قبل علي، ولا تنافي الترتيب؛ لأنه قد تكون هناك قرينة تدل على الترتيب.

عندما نقول: جاء زيد وعمر قبله، هذه تفيد الترتيب، تفيد أن عمرًا جاء قبل زيد، وعندما نقول: جاء زيد وعمر بعده، فهذه كذلك تفيد الترتيب، جاء زيد وعمر معًا، فهذه كذلك تفيد المعية في المجيء والاشتراك في الحكم.

فهذا الذي تفيده الواو: تفيد مطلق الاشتراك في الحكم، ولا تقتضي ترتيبًا، ولا تنافي الترتيب.

قد تأتي الواو لتفيد الترتيب ولكن بقرينة خارجة؛ كما قال الله -تبارك وتعالى-: ﴿إِنَّ الصَّفَا وَالْمَرْوَةَ مِنْ شَعَائِرِ اللهِ فَمَنْ حَجَّ الْبَيْتَ أَوِ اعْتَمَرَ فَلا جُنَاحَ عَلَيْهِ أَنْ يَطَّوَّفَ بِهِمَا﴾[البقرة:158].

فالواو هنا عاطفة لا تقتضي الترتيب، لكن النبي ﷺ حين أقبل على الصفا قرأ الآية ثم قال: «نبدأ بما بدأ الله به»، وفي رواية: «ابدؤوا بما بدأ الله به»، فهذه القرينة التي أفادت الترتيب قرينة خارجة، وهي دليل السنة.

وقوله تعالى كذلك: ﴿إِنَّمَا الصَّدَقَاتُ لِلْفُقَرَاءِ وَالْمَسَاكِينِ وَالْعَامِلِينَ عَلَيْهَا وَالْمُؤَلَّفَةِ قُلُوبُهُمْ وَفِي الرِّقَابِ.....﴾[التوبة:60] فالواو في كل هذه المعطوفات لا تفيد الترتيب، وإنما تفيد مطلق الاشتراك في الزكاة وفيمن يستحقون الزكاة، فليس في الآية أن الفقراء يأخذون قبل المساكين أو قبل ابن السبيل أو قبل كذا أو قبل كذا أو قبل كذا.

أما إذا جاء دليل خارج يدل على الترتيب فنقول: إن الترتيب لم يكن من الآية نفسها، ولكن من هذا الدليل الخارج.

كذلك قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ وَامْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ وَأَرْجُلَكُمْ إِلَى الْكَعْبَيْنِ﴾[المائدة:6].

فهذه الآية استنبط منها الشافعي وأحمد -رحمهما الله- وجوب الترتيب في الوضوء، وذلك لعلتين كما يقول ابن القيم -رحمه الله- في بدائع الفوائد، وكذلك وجدت كلامًا قريبًا من هذا أمس لابن السمعاني في قواطع الأدلة، وهو يرد على من استدل على أن الواو تفيد الترتيب مطلقًا، قال: ولعلهم نظروا إلى

هذه الآية وإلى كلام الشافعي في هذه الآية في آية الوضوء، فأخذوا منها أنه يقول بالترتيب.

وابن السمعاني من علماء القرن الرابع، فهذه الآية عند أحمد تفيد الترتيب، لماذا؟

أولًا : لأن الله -عز وجل- أدخل الممسوح بين المغسولات، فقال: ﴿فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ﴾، فالأصل أن نذكر المغسولات مرة واحدة ثم نأتي بالممسوحات، نقول: وأرجلكم إلى الكعبينعد غسل الوجه ، لا، قال: ﴿وَامْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ وَأَرْجُلَكُمْ إِلَى الْكَعْبَيْنِ﴾. فلما أدخل الممسوح بين المغسولات دل ذلك على وجوب الترتيب.

ثانيًا: كذلك يقول ابن السمعاني: لأننا نظرنا في سائر العبادات البدنية فوجدناها تقع في الكتاب والسنة على الترتيب، وجدنا الحج يقع على ترتيب مناسك الحج، فكذلك الوضوء يقع على الترتيب فأخذ منها أن الواو هنا تفيد الترتيب، ولكن بقرينة..

قال: والفاء، وتأتي عاطفة فتفيد اشتراك المتعاطفين (المعطوف والمعطوف عليه) في الحكم مع الترتيب والتعقيب:

الفاء هنا أفادت حكمًا زائدًا على الواو، أنها تفيد الترتيب وتفيد التعقيب.

كما قال الله -تبارك وتعالى-: ﴿قَالَ أَصْحَابُ مُوسَى إِنَّا لَمُدْرَكُونَ ۝ قَالَ كَلَّا إِنَّ مَعِيَ رَبِّي سَيَهْدِينِ ۝ فَأَوْحَيْنَا إِلَى مُوسَى أَنْ اضْرِبْ بِعَصَاكَ الْبَحْرَ فَانْفَلَقَ فَكَانَ كُلُّ فِرْقٍ كَالطَّوْدِ الْعَظِيمِ﴾[الشعراء:61-63].

عندنا أكثر من فاء في هذه الآية، فدل ذلك على أن موسى لما قيل له ذلك

أوحى الله -عز وجل- إليه مباشرة هذا الإيحاء، فأوحينا إليه أن اضرب، فبمجرد أن ضرب البحر انفلق البحر، فصار كل فرق كالطود العظيم.

هذه تدل على ترتيب هذه الأمور، وكذلك تعاقبها وفوريتها.

يقول الشيخ رحمه الله: إلا إذا كان هناك دليل يدل على عدم التعقيب، كأن نقول: تزوج زيد فولد له، هل هذا يعني أنه تزوج هذه الليلة فولد له غدًا؟ لا، هنا لا يدل على التعقيب مباشرة؛ لأن الولد لابد أن يكون بعد تسعة أشهر، فهنا قرينة، لكن الأصل فيها أنها تدل على الترتيب والتعقيب.

قال: وتأتي سببية فتفيد التعليل، أي أن الفاء كذلك تأتي سببية وتسمى بفاء السببية.

قال تعالى: ﴿وَلَا تَطْغَوْا فِيهِ فَيَحِلَّ عَلَيْكُمْ غَضَبِي﴾[طه:81]، فالفاء هنا سببية أفادت التعليل، أي إن ما قبلها علة لما بعدها، قال: ﴿وَلَا تَطْغَوْا فِيهِ فَيَحِلَّ عَلَيْكُمْ غَضَبِي﴾، فحلول الغضب علته وسببه الطغيان.

تقول: ما فعلت شيئًا فأخاف، فهذه الفاء تسمى بفاء السببية، أي ليس هناك علة أو سبب يجعلني أخاف.

ومن ذلك: لا تخاصم أباك فتغضب مولاك، ومنه: سَهَا النبي ﷺ، فسجد فالسهو عِلّةٌ لما بعده.

قال: وثالثًا اللام الجارّة، وهذه من حروف المعاني، ولها معانٍ منها: التعليل، والتمليك، والإباحة. قلت كذلك، واللام قد تكون للتوكيد، وقد تكون للابتداء، إنما الكلام هنا عن الجر، فقد تفيد التعليل، كقولنا: أحببتُ زيدًا لإيمانه، أي بسبب إيمانه.

وتأتي أيضًا للتمليك فتقول: هذا المال لك، أي ملكٌ لك. وقد تأتي للإباحة فتقول: وللإنسان أن يصلي النفل جالسًا مع القدرة على القيام.

قال: ورابعًا على الجارّة، حرف «على» الذي يجر، وله معانٍ منها الوجوب، هل هناك «على» غير جارة؟ قال: نعم، إذا دخلت عليها «من» صارت بمعنى فوق، تقول: دخلت عليه من على الجبل، وتقول: جاء من على الجبل، أي من فوق الجبل. وكذلك «على» قد تكون فعلية، قد تكون فعلًا، كقوله تعالى: (إِنَّ فِرعونَ عَلا فِي الأَرْضِ....)

يقول: وعلى الجارّة لها معانٍ، منها الوجوب، كما تقول: عليك أن تخلص العبادة لله، أي يجب عليك أن تخلص العبادة لله.

ثم ذكر أقسام الكلام، فقال: ينقسم الكلام باعتبار إمكان وصفه بالصدق وعدمه إلى قسمين: إلى خبر وإنشاء.

هنا يقسّم الكلام باعتبار المدلول، أي ما يدل عليه.

إذا التقسيم الثاني للكلام باعتبار ما يدل عليه.

قال: ينقسم الكلام باعتبار إمكان وصفه بالصدق وعدمِه إلى قسمين: إلى خبر وإنشاء.

فالخبر ما يمكن أن يوصف بالصدق أو الكذب لذاته، الخبر ما يحتمل الصدق والكذب، فهذا يسمى خبراً. كيف تحكم على هذه الجملة أنها خبر؟

عن طريق أمرين:

- الأمر الأول: أنه يحتمل الصدق والكذب.

- والأمر الثاني: أن يكون له مدلول في الخارج. تقول: جاء محمد، قام أحمد، صلى علي ، فهذه الأخبار تحتمل الصدق والكذب صحيح.

هل لها مدلول في الخارج؟ نعم لها مدلول في الخارج، تستطيع أن تحكم عليها نفيًا أو إثباتًا.

أما الإنشاء فلا نستطيع أن نحكم عليه بصدق أو بكذب؛ لأن معنى الإنشاء لغةً: التجديد والحدوث والنمو، فأنت تنشئ أمرًا ليس موجودًا، هذا الأمر عدمي لم يكن، فكيف تحكم عليه بالصدق أو بالكذب؟ فالإنشاء كأن أقول لك: صلِّ، أو اكتب، أو قم، فهذا الأمر ليس موجودًا، أنت ستنشئه، فهذا لا يحكم عليه بصدق أو بكذب؛ لأنه ليس له مدلول في الخارج، أما الخبر فهو الذي له مدلول.

ينقسم الخبر إلى أقسام ثلاثة.

- ما لا يمكن وصفه بالكذب، فهناك خبر لا يمكن وصفه بالكذب، لا يحتمل إلا الصدق كخبر الله وخبر رسوله الثابت عنه ﷺ، ولذلك قلنا: ما يحتمل الصدق والكذب لذاته وليس لأمر خارج، صحيح.
- والثاني: ما لا يمكن وصفه بالصدق مطلقًا، كالخبر عن المستحيل شرعًا أو عقلاً، إنما يوصف دائمًا بالكذب. إذاً هناك خبر يوصف دائمًا بالصدق، وهناك خبر يوصف دائمًا بالكذب. شرعًا أو عقلاً. شرعًا كقول الكذاب: الدجال رسول الله، أو قال: مسيلمة رسول الله، فهذا يوصف دائمًا بالكذب.

وعقلاً: عندما نقول: الاثنين نصف الواحد، إذالأصل أن الواحد نصف

الاثنين، فإذا قلنا: الاثنين نصف الواحد، فهذا يوصف دائمًا بالكذب من جهة العقل؛ لأن هذا يستحيل عقلاً.

- وهناك نوع ثالث: -وهو موضوع حديثنا- ،وهو ما يمكن أن يوصف بالصدق أو الكذب، إما على السواء، وإما مع رجحان أحدهما.

قال: كإخبار شخص عن قدوم غائب ونحو ذلك، فلو أن إنسانًا أخبرك بقدوم شخص ما، أنَّ زيدًا قادم، فهذا الكلام من هذا الشخص المخبر، إن غلب عليه الصدق فالراجح في كلامه الصدق، وإن غلب عليه الكذب ، فالراجح في كلامه الكذب، وإن استوى عنده الأمران، وقد يستوي الأمران.

ولذلك قال: ما يمكن أن يوصف بالصدق أو الكذب، إما على السواء، أي أن يستوي عنده الصدق والكذب، وإما أن يترجح الصدق، وإما أن يترجح الكذب.

قال: وأما الإنشاء: ما لا يمكن أن يوصف بالصدق والكذب، ومنه الأمر والنهي، افعل ولا تفعل.

ومثَّل بالأمر والنهي لأنهما أهم ما يعتني به الأصوليون. قال الله تعالى: ﴿وَاعْبُدُوا اللهَ﴾[النساء:36] هذا أمر، ﴿وَلا تُشْرِكُوا بِهِ شَيْئًا﴾[النساء:36] هذا نهي.

فقوله: واعبدوا الله، هذا أمر، وطلب بالعبادة لأمر ليس موجودًا، ﴿وَلا تُشْرِكُوا بِهِ شَيْئًا﴾[النساء:36] أو يطلب منك الاستمرار على عدم إخراج الفعل من العدم لإلى الوجود كما في قوله: وا تشركوا....

فكل ما ليس له وجود في الواقع ويراد منك أن تحدثه أو أن تجدده، وكل ما لا تستطيع أن تصفه بصدق أو كذب، فهذا ليس بخبر، وإنما هو إنشاء. ومنه الاستفهام: هل جاء محمد؟ ومنه الترجي والتمني كذلك:

ألا ليت الشباب يعود يومًا.....

قال: وقد يكون الكلام خبراً إنشاء باعتبارين، كصيغ العقود، صيغ العقود كصيغ عقود البيع، والإجارة، والوقف، والنكاح، والرهن، فكل هذه الصيغ يصلح أن نقول إنها من الخبر ومن الإنشاء باعتبارين.

أما باعتبار صورة صيغة العقد، فصورته خبر، تقول: بعت، زوَّجتُك، صحيح؟ فهذا تستطيع أن تحكم عليه بالصدق والكذب، تقول: صدقت، وتقول: كذبت، فهذا صورة الخبر.

وأما فيما يتضمنه، فإنه يتضمن إنشاء، ومعنى الإنشاء أنك عندما تقول: زوجتك ابنتي، هل أنت تخبر عن أمر حدث بالأمس أو قبل أمس أو كذا، أو أنك تنشئ عقدًا وحكمًا جديدًا وأمرًا جديدًا؟ تقول له: زوجتك ابنتي الآن.

فهذه العقود التي هي صيغ العقود تشتمل على الأمرين، في صورتها الظاهرة هي من باب الخبر، صحيح، وفيما تتضمنه هي من باب الإنشاء.

هناك مسألة أخرى ذكرها الشيخ –رحمه الله–، قال: وقد يأتي الكلام بصورة الخبر والمراد به الإنشاء، وبصورة الإنشاء والمراد به الخبر.

قد يأتي الكلام بصورة الخبر، أي أن الله –عز وجل– يخبر عن أمر ما، والمراد من ذلك الإنشاء، يراد من ذلك أمر أو نهي، كما قال الله –عز وجل–: ﴿وَالْمُطَلَّقَاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنفُسِهِنَّ ثَلاثَةَ قُرُوءٍ﴾[البقرة:228]، وكما قال الله –عز وجل–:

﴿وَالْوَالِدَاتُ يُرْضِعْنَ أَوْلادَهُنَّ حَوْلَيْنِ كَامِلَيْنِ﴾[البقرة:233]، وكقوله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ يُتَوَفَّوْنَ مِنكُمْ وَيَذَرُونَ أَزْوَاجًا يَتَرَبَّصْنَ بِأَنفُسِهِنَّ أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ وَعَشْرًا﴾[البقرة:234].

ففي الآية الأولى قال: ﴿وَالْمُطَلَّقَاتُ يَتَرَبَّصْنَ﴾، يتربصن؛ جاء في صورة الخبر، يتربصن فعل مضارع.

والآية الثانية: ﴿وَالْوَالِدَاتُ يُرْضِعْنَ﴾، هذا فعل مضارع كذلك، ﴿وَالَّذِينَ يُتَوَفَّوْنَ مِنكُمْ وَيَذَرُونَ أَزْوَاجًا﴾، كذلك يتربصن بأنفسهن أربعة أشهر وعشرًا.

هذه الصورة صورة خبر، والمراد بها الإنشاء، فكأن الله -عز وجل- يقول في الآية الأولى للمطلقات: تربصن بأنفسكن ثلاثة قروء، ويقول في الآية الثانية: أرضعن أولادكن حولين كاملين، ويقول في الآية الثالثة: تربصن بأنفسكن أربعة أشهر وعشرًا.

فجاء الإنشاء في صورة الخبر، وهذا أبلغ، كما قال الشيخ -رحمه الله-، يقول: فقوله يتربصن بصورة الخبر، والمراد بها الأمر، وفائدة ذلك تأكيد فعل المأمور به حتى كأنه أمر واقع يتحدث عنه، أو يتحدث عنه كصفة من صفات المأمور، أي أن الله -عز وجل- في هذه الآية أوقع المنُشأ موقع المخبر عنه، كأنه واقع.

عندنا صورة شبيهة بذلك، قال النبي -صلى الله عليه وسلم-: لا تسافر المرأة إلا مع ذي محرم. ففي الحديث قال: لا تسافرُ، نفى، والمراد النهي وهو أبلغ من جهة الدلالة ، كذلك قول النبي -صلى الله عليه وسلم-: «لا يبع أحدكم على بيع أخيه»، «لا يبيع أحدكم على بيع أخيه»، في الحديث الأول قال: لا يبع، ولذلك هذا كان نهيًا، إذ الفعل مجزومن، بينما في الحديث الآخر قال لا يبيعُ،

هذا نفي. فأهل العلم يقولون: إن النفي أبلغ من النهي. أي أن الروايات التي جاءت بالنفي هي أبلغ من النهي.

لماذا هو أبلغ من النهي؟ يقولون: لأن النفي معناه أن ذلك لا يتصور وقوعه في المجتمع المسلم من المسلم، فكأنه لا يوجد، ولذلك نفاه النبي -صلى الله عليه وسلم-. فإذا قال: لا يبيع أحدكم على بيع أخيه، ولا يخطب أحدكم على خطبة أخيه، لا يبيع ولا يخطب، فنفى النبي -صلى الله عليه وسلم- ذلك بصيغة نفي، أن هذا لا يتصور أن يقع في المجتمع المسلم، فكان أبلغ من مجرد النهي.

هنا كذلك قال: ﴿وَالْمُطَلَّقَاتُ يَتَرَبَّصْنَ﴾ [البقرة:228]، الصورة صورة الخبر، ولكن المضمون هو الإنشاء. وقد يقع العكس، أي تأتي الصورة صورة الإنشاء، والمراد الخبر. كقول الله تعالى: ﴿وَقَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا لِلَّذِينَ آمَنُوا اتَّبِعُوا سَبِيلَنَا وَلْنَحْمِلْ خَطَايَاكُمْ﴾[العنكبوت:12]، فقوله: ولنحمل بصورة الأمر، لأن هذه اللام التي سبقت الفعل تسمى لام الأمر.

والمراد هنا ليس الأمر، وإنما المراد الخبر، أي إنَّنا سنحمل خطاياكم: اتبعوا سبيلنا وسنحمل خطاياكم. لماذا جاءت في صورة الإنشاء والمراد الخبر؟ فائدة ذلك قال: فائدة ذلك تنزيل الشيء المخبر عنه منزلة المفروض الملزم به. ، كأنهم يقولون: الأمر إلزام، فنحن سنلزم أنفسنا بحمل هذه الخطايا عنكم.

كذلك حال أهل البدع، يضلون الناس، فإذا سئلوا عن ذلك يقولون: نحن نتكفل بذلك عند الله -تبارك وتعالى- في هذا الجرم الذي أوقعوا الناس فيه.

ثم قال -رحمه الله-: الحقيقة والمجاز.

وهذا المبحث اختلف فيه أهل العلم، يعني هل في اللغة مجاز أم لا؟ هل في القرآن مجاز أم لا؟ نقول ابتداءً: إذا كان الخلاف بين أهل السنة، يعني إذا كان

من أهل السنة من يثبت المجاز ومنهم من ينفي المجاز، فالخلاف بينهم خلاف لفظي، ولا يترتب عليه كبير أثر.

وذلك أنَّ أساس هذه المسألة، أي مسألة الاعتراض على وقوع المجاز في القرآن أو في اللغة، هو أن أهل البدع تذرعوا بمسألة المجاز، لنفي صفات الله -تبارك وتعالى-.

فكانوا يقولون: إن كل صفة وردت في كتاب الله أو في سنة النبي -صلى الله عليه وسلم- مما توهم التشبيه فهي من باب المجاز، فيقولون: الله -عز وجل- يقول: ﴿الرَّحْمَٰنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى﴾[طه:5]، ولو قلنا إن الله -تبارك وتعالى- استوى على عرشه فقد جعلناه في جهة، أي جعلناه متحيزًا، فهذا مجاز، واستوى هنا بمعنى استولى.

الله -عز وجل- يقول: ﴿بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ﴾[المائدة:64]، ولو أثبتنا لله يدين فقد أثبتنا الجارحة لله -تبارك وتعالى-، فهو أعضاء وأجزاء يشبه المخلوقين، ومن ثم اليد هنا بمعنى القدرة أو بمعنى النعمة.

﴿تَجْرِي بِأَعْيُنِنَا﴾[القمر:14]، يقولون: لو أننا أثبتنا العين لله -تبارك وتعالى- شبهناه بالمخلوق، إذًا العين هنا ليست العين المعروفة من جهة اللغة، وإنما المقصود هنا بالعين الرعاية والحفظ.

يخبر النبي -صلى الله عليه وسلم- عن الله -عز وجل- أنه يضع قدمه على النار، يقولون: لو أننا أثبتنا القدم لله لشبهناه بالمخلوق، فنقول: القدم هنا بمعنى الجماعة، فالرجل من الناس يعني الجماعة من الناس، يضع الجماعة من الناس في النار، ولا نثبت قدماً لله تعالى.

فما تركوا صفة لله -تبارك وتعالى- إلا وتذرعوا لنفيها من هذا الباب، الذي هو باب باب المجاز.

ولذلك اشتد نكير بعض أهل العلم جدًا على من أثبت المجاز، حتى سماه ابن القيم -رحمه الله- بالطاغوت؛ وكسره ونفى المجاز من أكثر من 50 وجه.

إذن: إذا كان الخلاف بين أهل السنة، فهذا الخلاف خلاف لفظي، كما بيَّن ذلك ابن رجب -عليه رحمة الله- وغيره من أهل العلم؛ لأن هناك من أهل السنة من أثبت المجاز.

فهذا ابن السمعاني، أبو المظفر السمعاني في كتابه "قواطع الأدلة" يثبته، وأفرد له بابًا، ورد على كل من أنكره. كذلك ابن قدامة يثبت المجاز، بل يرد على من نفى أن أحمد -رحمه الله- لا يقول بالمجاز.

هناك أئمة كثر يثبتون المجاز وهم من أهل السنة. فنكرر ونقول: الخلاف بينهم، خلاف لفظي. لماذا؟ لأنهم لا يستعملون المجاز في نفي الصفات. لو سألت ابن السمعاني أو ابن قدامة لقالوا: نثبت صفات الله -تبارك وتعالى- كما وردت في كتابه على الوجه اللائق به.

وابن السمعاني، له موقف طريف، وهو يتكلم عن المجاز في كتابه، كان ينقل من كتاب "المعتمد" لأبي الحسين البصري، وأبو الحسين البصري معتزلي، فكان ينقل المباحث التي ذكرها في باب المجاز، ويرتضي أكثرها. فلما أراد أبو الحسين أن يدلل على وقوع المجاز في القرآن قال: مثل قول الله -تبارك وتعالى-: ﴿وَجَاءَ رَبُّكَ﴾[الفجر:22]، ﴿بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ﴾[المائدة:64]، ﴿وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَاضِرَةٌ ۝ إِلَى رَبِّهَا نَاظِرَةٌ﴾ ماذا صنع أبو المظفر؟ وقد نقل معظم

المبحث من كلام أبي الحسين؟ غَيَّر كل الآيات التي ذكرها أبو الحسين البصر، وجاء بآيات أخرى لا تتعلق بصفات الباري تعالى..

لماذا؟ لأن عقيدته عقيدة سلفية، أما هذا فعقيدته تعتمد أساسًا على إثبات المجاز لنفي الصفات.

فإذا كان الخلاف بين أهل السنة، فالخلاف لفظي، وأما الخلاف إذا كان بين سني وبدعي، فالخلاف حقيقي.

هذه كانت مقدمة حتى نفهم كلام الشيخ -رحمه الله-.

قال: ينقسم الكلام من حيث الاستعمال إلى حقيقة ومجاز.

قال: فالحقيقة هي اللفظ المستعمل فيما وضع له، مثل الأسد للحيوان المفترس. لا يضر بعد ذلك؛ رجحنا أنه لا مجاز في القرآن والسنة وكلام العرب، وأن هذا من أساليب العرب، أو رجحنا وجود المجاز في القرآن والسنة، وفي لغة العرب، وإن كانت هذه التسمية وقعت بعد ذلك، بعد القرون الفاضلة.

فالخلاف لفظي، أي من رجح وقوع المجاز في الكتاب والسنة وفي كلام العرب وهو سني، يقول: سُمي مجازًا، وسماه الأئمة مجازًا.

ومن نفاه يقول: هذا ليس موجودًا في كلام الأئمة المتقدمين، فما ذكر سيبويه لفظ المجاز، وما ذكر معمر بن المثنى، أبو عبيدة، أو غيرهما من أئمة اللغة المتقدمين، ما ذكروا هذه اللفظة، فالمآل واحد، والخلاف بينهم لفظي.

قال: فالحقيقة هي اللفظ المستعمل فيما وضع له، مثل أسد للحيوان المفترس. قال: فخرج بقولنا المستعمل المهمل، فلا يسمى حقيقة ولا مجازًا.

وخرج بقولنا فيما وضع له المجاز.

الحقيقة في اللغة فعيلة بمعنى مفعولة: الشيء الثابت المؤكد، فيقال: حق الشيء، أي ثبت وتأكد، وهذا حق، أي هذا أمر ثابت.

أما المجاز في اللغة: فمأخوذ من الجواز، أي العبور، فكأنك عبرت باللفظ من وضعه الأول إلى وضعه الثاني.

فالذين يقولون بالمجاز يقولون: إن للفظ وضعين: وضع أول ووضع ثاني.

- فالوضع الأول: هو الذي يتبادر إلى الذهن، وهو ما وضعته العرب، فوضعت لهذا الحيوان المفترس اسمًا هوالأسد، فأنت تقول: رأيت أسدًا، فالذي يتبادر إلى الذهن أنه الحيوان المفترس، لا الرجل الشجاع، ثم تجوزوا بهذا الاسم الذي هو الأسد، فعَبروا به، هذا معنى الجواز، عبروا به، وجازوا به ليُعبروا به عن الرجل الشجاع.

قال: ينقسم الكلام من حيث الاستعمال إلى حقيقة ومجاز.

مما ينبغي أن يعلم أن الحقيقة هي الأغلب، وأن الحقيقة هي الأصل، يعني لو قلنا بوجود المجاز في اللغة، فالأصل الحقيقة لا المجاز، وإنما يصار إلى المجاز عند تعذر حمل اللفظ على حقيقته.

قال الله -تبارك وتعالى- عن سفينة نوح: ﴿تَجْرِي بِأَعْيُنِنَا﴾[القمر:14]، فظاهر اللفظ أن الباء للظرفية، فهل السفينة تجري في عين الله تبارك وتعالى؟ نقول: لا، لا تجري في عين الله -تبارك وتعالى-، مع إثباتنا للعين، وإنما نقول هنا: أي تجري برعايتنا وحفظنا وكلاءتنا.

فلما تعذر حمل اللفظ على ظاهره حملناه على المجاز. أما الذي ينفي المجاز فيقول هذا أسلوب معروف من أساليب العرب، ويقول: إن الحروف

يحصل بينها تناوب، فحرف الباء من الممكن أن يأتي بمعنى "مع"، صحيح؟ فيحصل بينهما تناوب.

إذا الأصل الحقيقة. نعم، ﴿قُلْ سِيرُوا فِي الأَرْضِ﴾[الأنعام:11]، (ارحموا من في الأرض يرحمكم من في السماء)، ليس المقصود دود الأرض، في للظرفية، إنما المقصود هنا على الأرض" فالأصل حمل الكلام على حقيقته إلا إذا تعذر ذلك.

قال: الحقيقة هي اللفظ المستعمل فيما وضع له. قال: مثل أسد للحيوان المفترس.

وابن القيم –رحمه الله– وضع قاعدة مهمة في الصواعق: إننا إذا قلنا مثلًا إن اليد بمعنى النعمة، فأقول: له علي يد، أو بمعنى القدرة، فيقول: لا تستطيع أن تثبت لأحد نعمة عليك إلا إذا كان له يد حقيقية. وكذلك في هذه الآية: ﴿تَجْرِي بِأَعْيُنِنَا﴾[القمر:14] لا تستطيع أن تثبت حفظًا ورعاية لله –تبارك وتعالى– بمقتضى هذه الآية إلا إذا كان له عين حقيقية، والله أعلم.

قال: الحقيقة في اللغة هي اللفظ المستعمل فيما وضع له. قال: مثل أسد للحيوان المفترس. قال: فخرج بقولنا المستعمل المهمل، وهذا مضى في حد الكلام، ديز مقلوب زيد مثلًا، أو رفعج مقلوب جعفر، فهذا لفظ مهمل غير مستعمل، فلا يوصف بحقيقة ولا مجاز.

ثم قال: تنقسم الحقيقة إلى ثلاثة أقسام: لغوية، وشرعية، وعرفية.

قلت: الانقسام الذي أشار إليه الشيخ هنا إنما هو باعتبار الواضع، الذي وضع هذه الحقائق، فقد يكون الذي وضع هذا اللفظ المستعمل قد يكون أهل

اللغة، فتكون الحقيقة هنا حقيقة لغوية، وقد يكون أهل الشرع كالعلماء الفقهاء، فتكون الحقيقة هنا حقيقة شرعية، وقد يكون أهل العرف، أي ما تعارف عليه الناس، فهذا يسمى بالحقيقة العرفية.

إذا هذا التقسيم الذي يذكره الشيخ -عليه رحمة الله- هل هو بالنظر إلى الكلام أم إلى المتكلم؟

إلى المتكلم، فإذا تكلم نحوي بلفظه الفاعل وقصد بها هو ما يسبقه الفعل، فهذه حقيقة لغوية، وإذا ذكر لفظة الخبر، أراد المتمم للفائدة بعد المبتدأ، والصلاة عنده الدعاء.

أما إذا تكلم بذلك عالم الشريعة، فالحقيقة الشرعية للصلاة معروفة ، وإذا ذكر عالم الحديث مثلًا لفظة الخبر، أراد ما جاء عن النبي -صلى الله عليه وسلم- من قول أو فعل أو تقرير أو صفة، وقيل هو الذي يشمل كذلك آثار الصحابة وغير ذلك، فهذه حقيقة عرفية .

إذا هذا التقسيم باعتبار من؟

باعتبار المتكلم.

كذلك لفظة الدابة، الدابة ليس لها حد في الشرع، ولكن لها حد في اللغة وحد في العرف، فإذا قيل إن الدابة هي كل ما يدب على الأرض، ﴿وَمَا مِن دَابَّةٍ فِي الْأَرْضِ وَلَا فِي السَّمَاءِ إِلَّا عَلَى اللهِ رِزْقُهَا وَيَعْلَمُ مُسْتَقَرَّهَا وَمُسْتَوْدَعَهَا﴾[هود:6]، فكل ما يدب على الأرض رزقه على الله -تبارك وتعالى-، فالدابة هنا بمعنى كل ما يدب على الأرض، فهذه حقيقة لغوية.

فإذا جُعلت في الفرس خاصة، فهذه حقيقة عرفية، يعني تعارف الناس على أن

الدابة هي الفرس، فهذا التقسيم الذي ذكره المصنف -عليه رحمة الله- في الحقيقة إنما هو باعتبار المتكلم.

إذا تعارضت هذه الحقائق أيها يقدم؟ تقدم الشرعية؛ لأن النبي -صلى الله عليه وسلم- جاء ببيان الشرعيات، ما جاء ببيان اللغويات لأنهم كانوا أهل لغة، وما جاء ببيان العرفيات، فتقدم الحقيقة الشرعية، فإن لم تكن لها حقيقة شرعية تقدم الحقيقة العرفية، لأنها أضيق، ولأن الحقيقة العرفية التي نزل بها القرآن ما تعارف عليه الصحابة، فإن لم يكن لها حقيقة عرفية جعلنا الحقيقة اللغوية، فنقدم أولًا الحقيقة الشرعية ثم العرفية ثم اللغوية.

فإذا قال قائل: قد قال النبي -صلى الله عليه وسلم-: «توضؤوا مما مست النار»، أو قال النبي -صلى الله عليه وسلم-: «من أكل لحم جزور فليتوضأ»، ونحن نعلم أن الوضوء له حقيقة لغوية وحقيقة شرعية.

ما الحقيقة اللغوية للوضوء؟ النظافة من الوَضاءة، هذه الحقيقة اللغوية.

ما الحقيقة الشرعية للوضوء؟ غسل الأعضاء الأربع على صفة مخصوصة وردت في الشرع.

هل نقدم الحقيقة الشرعية أم الحقيقة اللغوية؟

الشرعية ؛ لأن الذي تكلم بذلك هو النبي -صلى الله عليه وسلم-، جاء ببيان الشرعيات، فنقول: قول النبي -صلى الله عليه وسلم-: «توضؤوا»، أو «من أكل لحم جزور فليتوضأ»، ليس المقصود هنا غسل اليدين، وإنما المقصود هنا الوضوء الشرعي. لأن الذي تكلم بذلك هو النبي -صلى الله عليه وسلم-، قال: والحقيقة الشرعية هي اللفظ المستعمل فيما وُضع له في الشرع، فخرج بقولنا: في

الشرع، الحقيقة اللغوية والعرفية.

قال: والحقيقة العرفية هي اللفظ المستعمل فيما وُضع له في العرف، فخرج بقولنا: في العرف، الحقيقة اللغوية والشرعية.

قلت: والعرف نوعان؛

- عرف عام وهو الذي لم يتعين ناقله، كالدابة، فهي في لسان العرب لكل ما يدب على الأرض، ولكن خُصَّت في اللسان بذوات الأربع، فهذا يسمى بالعرف العام.
- والنوع الثاني: عرف خاص، وهو عند أرباب الفنون، كالأمثلة التي ذكرناها؛ كالفاعل، فهو في لسان العرب: كل من أحدث الفعل، ما من فعل

إلا وله فاعل، وهو عند أهل النحو: الاسم المرفوع الذي تقدمه فعل وقع منه أوقام به.

هناك مسألة تتعلق بالمجاز وهي أن الذين قالوا بالمجاز قالوا إن هناك وضعًا أوليًّا ثم هناك وضعا ثانيا، فالوضع الأولي الذي يتبادر إلى الذهن هذا يسمى بالحقيقة، فإذا تجوزنا وعبرنا من الوضع الأول إلى الوضع الثاني فهذا يسمى بالمجاز.

قالوا إن الأسد أول ما وُضع للحيوان المفترس، فإذا استعملتَ لفظ الأسد في الحيوان المفترس فقد استعملتَ اللفظ في الحقيقة، فإن انتقلت بالأسد لتُعبِّر به عن الرجل الشجاع فقد نقلت الكلمة من الوضع الأول إلى الوضع الثاني.

أما الذين نفوا المجاز قالوا: لا، ليس هناك دليل على أن هناك وضعًا أوليًا،

وأن هناك وضعًا ثانيًا. أين الدليل على أن العرب اجتمعوا في مكان ما -هكذا يقول شيخ الإسلام ابن تيمية- في زمن من الأزمنة، وقالوا: إن الأسد يوضع وضعًا أوليًا للحيوان المفترس، ثم إنهم اجتمعوا مرة ثانية فقالوا: إن الأسد إن أُستعمل للتعبير عن الرجل الشجاع فهذا وضع ثانٍ يعبر عنه بالمجاز؟ هذا لا دليل عليه.

فالذين نفوا المجاز قالوا: إن هذا أسلوب من أساليب العرب، والذي يدل على أنه حقيقة في كلا الأمرين أن الكلام لا ينظر إليه باعتبار مفرداته، و إنما ينظر إليه باعتبار تركيبه.

ولذلك قال ابن القيم -عليه رحمة الله- في الرد على من قال بالمجاز، قال: الألفاظ بدون التراكيب بمنزلة الأصوات التي يُنعق بها.

فأنت إذا قلت: أسد، محمد، علي، دجاجة، شجرة، خمر هذه الألفاظ لو ذكرتها بمفرداتها هكذا فهي بمنزلة الأصوات التي تتكون منها الكلمة، فطالما أنك لم تجمع هذه الأصوات مع بعضها لتكون كلمة فلا قيمة لها، وصارت مهملة، فكذلك المفردات ما لم تكن في تراكيب فهي كذلك لا قيمة لها.

قال: فلا بد من تركيب وقرينة تبين المراد من اللفظ، والسياق هو الذي يحدد المراد من الكلام.

فأنت عندما تقول: رأيت أسدًا، فانتفاء القرينة هاهنا يدل على أنك تريد الأسد الذي هو الحيوان المفترس، وعندما تقول: رأيت أسدًا يمتضي جوادًا أو يحمل سيفًا، فهذه الزيادة تسمى القرينة، فهذه كذلك نقلت الكلام من التعبير بالأسد للحيوان المفترس إلى التعبير به عن الرجل الشجاع، وهو بهذه القرينة

كذلك هو حقيقة في هذا الموضع.

ولذلك قالوا: إن هذا أسلوب من أساليب العرب، وشيخ الإسلام ابن تيمية وكذلك تلميذه ابن القيم–رحمهما الله– في الصواعق المرسلة قالا: وإن جاء في بعض عبارات المتقدمين لفظة المجاز فيعنون بها ما يجوز في كلام العرب، ولا يعنون بها هذا الاصطلاح الذي اصطلح عليه المتأخرون، فإن جاء مثلًا المجاز في اللغة عند معمر بن المثنى أو عند غيره من المتقدمين من علماء العربية، فلا يعنون به أن هناك وضعًا تم ابتداء ثم كان هناك وضع بعد ذلك، لا يعنون ذلك، وإنما يعنون أن هذا مما يجوز ومما جاءت به لغة العرب.

وحتى على فرض القول بالمجاز، فإننا نقول: لا يصح بلا قرينة، فإذا سمعنا لفظ الأسد فنعني به إن كانت هناك قرينة الرجل الشجا، وإلا فهو الأسد.

ولذا قال الشيخ رحمه الله: ولا يجوز حمل اللفظ على مجازه إلا بدليل صحيح صارف عن إرادة الحقيقة، وهو ما يسمى في علم البيان بالقرينة.

فهذا من أهم ما يكون، أننا حتى لو قلنا بالمجاز فالأصل في الكلام الحقيقة لا المجاز، لكن ما الغالب: الحقيقة أم المجاز؟

الغالب هو الحقيقة، فلا يجوز لنا أن نحمل الكلام على مجازه دون حقيقته إلا عند تعذر حمله على الحقيقة.

ثم ضرب الشيخ مثالًا لذلك في صفات الله –تبارك وتعالى–، وهو قوله –تبارك وتعالى–: ﴿الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى﴾[طه:5].

ونحن نعلم أن الاستواء في لغة العرب هو العلو والارتفاع والظهور والاستقرار، هكذا عبَّر عنه ابن القيم –عليه رحمة الله– في نونيته: العلو والارتفاع

والظهور والاستقرار ، هذا هوالمعنى المعروف في لغة العرب.

فإذا جاء إنسان وحرَّف معنى الاستواء الذي هو العلو إلى الاستيلاء بمعنى الغلبة والقهر، فنقول: إن هذا لا يجوز. لماذا؟

أولا لأن العرب لا تعرف الاستواء بمعنى الاستيلاء، ثم إنه لا يتعذر الحمل على الحقيقة ههنا. هل يتعذر علينا أن نحمل اللفظ على حقيقته، أن نقول: إن الله – تبارك وتعالى– استوى على عرشه بمعنى علا وارتفع وظهر، استواء يليق بجلاله وكماله، لا نعلم كيفيته؟ لا يتعذر ذلك

لأن عندنا قاعدة مضطردة هي: أن الفرق بين صفة الخالق وصفة المخلوق كالفرق بين ذات الخالق وذات المخلوق، ثم إن القول في بعض الصفات كالقول في البعض الآخر.

وهذه القاعدة الثانية بالذات تستطيع أن ترد بها على أي محرف ومعطل: القول في بعض الصفات كالقول في البعض الآخر؛ فإن أي مُحرِّفٍ أو مُعطِّل، لا بد أن يُثبِت بعضَ الصفات، فالأشاعرةُ مثلاً يثبتون لله سبعَ صفاتٍ: العلمُ، والكلامُ، والإرادةُ والقدرةُ، والسمعُ، والبصرُ، والحياةُ، يثبتون لله –تبارك وتعالى– ، هذه الصفات.

إذن أنت تنطلق معه مما تتفق معه عليه، تقول له: أنت تثبت الإرادةَ لله –تبارك وتعالى–، يقول لك: أجل أثبت الإرادةَ لله –تبارك وتعالى–، فتقول له: نحن لا نعلم الإرادةَ إلا بمعنى الميل القلبي، فالذي يريد شيئًا يميل إليه، فإذا قال لك: ولكن إرادةُ الله –تبارك وتعالى– تخالف إرادةَ المخلوق، تقول له: فالقولُ في بعض الصفات كالقول في البعض الآخر، ونحن نقول: إن استواءَ الله –تبارك

وتعالى- لا يشبه استواءَ المخلوق.

أنا ما استويتُ على الكرسي إلا لحاجتي إليه، فأنا لا أحمل الكرسي، ولكن الكرسي هو الذي يحملني، أما استواء الله تعالى فيليق به.

تتفق معي أن الله وصف نفسه بالعلم -سبحانه وتعالى-، هل تتفق معي في ذلك؟ يقول: أجل. أقول: كل علمٍ لا بد له أن يسبقه جهلٌ، ولا بد أن يتبعه نسيانٌ، فكيف تصف الله -تبارك وتعالى- بالعلم؟ يقول لك: ولكن علم الله لا يشبه علمَ المخلوق، تقول له: كذلك نقول في باقي الصفات، ولكن سمعَ الله، ولكن غضبَ الله، ولكن يدَ الله لا تشبه صفة المخلوق، كل ما لا يثبته تدخله تحت هذه القاعدة، ولن يستطيع أن يفر منها، لماذا؟ لهذه القاعدة التي بينها أهلُ العلم.

فلا يجوز -كما يقول الشيخ -رحمه الله-: لنا أن نحرف الاستواء الذي هو بمعنى العلو إلى الاستيلاء، لأنه لا دليل ولا قرينة تدل على أن الاستواء في لغة العرب بمعنى الاستيلاء.

وهذا البيتُ الدخيل لهذا الأخطل النصراني من حججهم على تحريفهم. سبحان الله، هكذا حال أهل البدع، يتركون الكتاب الذي تواردت سبعُ آياتٍ فيه على إثبات الاستواء لله -تبارك وتعالى-، ويتركون سنةَ النبي ﷺ الذي تواتر فيها إثبات العلو لله -تبارك وتعالى-، وفيها كذلك إثبات الاستواء، يتركون كل ذلك ويلجؤون إلى بيتٍ لرجلٍ نصراني مشكوكٌ في نسبه، حتى هذا البيت مشكوكٌ في نسبته إليه:

قد استوى بشرٌ على العراقِ .....من غيرِ سيفٍ أو دمٍ مُهراق.

كذلك يحرفون معنى قوله تعالى: ﴿بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ﴾[المائدة:64]

يقولون إن اليد بمعنى النعمة أو القدرة، فهل لله -تبارك وتعالى- نعمتان فقط؟ قال تعالى: بل يداه، وهل لله -تبارك وتعالى- قدرتان فقط؟ وما الضير أن نحمل يد الله -تبارك وتعالى- على اليد الحقيقية، خاصةً أن أوصافها قد كثرت في الكتاب والسنة؟

وهذا كلامُ ابن القيم -عليه رحمة الله- في الصواعق، وهذا الكتاب من أنفَس ما كتبه ابن القيم -رحمه الله- في هذا الباب الذي هو باب المجاز. وُصفت اليد بالبسط والقبض، وأن لها أنامل، وأن لها أصابع، وكذلك أنها تطوي.

وكذلك بأن الله -عز وجل- يحمل بها الأشياء، أن الله يضع السماوات على إصبع، والأراضين على إصبع، وأنها يمين، إلى غير ذلك من الأمور.

هذه الأوصاف المتعددة لصفة من صفات الله -تبارك وتعالى- التي هي اليد، تقطع بأن اليد هنا هي اليدُ الحقيقية، وليست بمعنى القدرة أو النعمة.

كما أن هناك قاعدة أخرى: أنه لا يجوز أن تقول لأحد: لك يد عليَّ بمعنى النعمة، إلا إذا كان له يد حقيقية، هكذا قال شيخ الإسلام ابن القيم يقول: إنك إذا قلت لفلان عليَّ يد، وأردت بذلك النعمة، فلا يُوصف هذا الشخص بأن له عليك يدًا إلا إذا كان له يد حقيقية.

فالأصل كما قال: إننا نمنع حمل الكلام على مجازه إلا بدليل صحيح يمنع من إرادة الحقيقة، هذا الدليل يسميه العلماء بالقرينة.

قال: ويشترط لصحة استعمال اللفظ في مجازه وجود ارتباط بين المعنى

الحقيقي والمجازي ليصح التعبير عنه، وهو ما يسمى في علم البيان بالعلاقة، والعلاقة إما أن تكون المشابهة أو غيرها.

قال: يشترط لصحة استعمال اللفظ في مجازه

الذي يريد أن يستعمل المجاز لا بد أن تكون هناك علاقة بين المعنى الحقيقي والمعنى المجازي، هذا الارتباط يسمى في علم البيان بالعلاقة.

قال رحمه الله: من أجل أن يصح التعبير بالمجاز فلا بد من وجود هذه العلاقة، فإن لم يكن هناك علاقة فلا يصح المجاز، لا يصح المجاز.

فلو عبرتَ مثلاً بالخبز عن الشاة، أو البيت، وأردت المجاز، هل يصح؟ لا يصح، لأنه لا علاقة بين الخبز والشاة والبيت، لعدم العلاقة.

لكن لو عبرتَ عن العصير بالخمر يصح للعلاقة، لماذا؟ باعتبار ما يؤول إليه صحيح؛ لأن العصير أو العنب يؤول إلى الخمر، كما في قوله: ﴿إِنِّي أَرَانِي أَعْصِرُ خَمْرًا﴾[يوسف:36]، والذي يُعصر هو العنب، وإنما عبّر بالخمر لأن عصر العنب سيؤول إلى صناعة الخمر، لأن أصل الخمر العنب.

ويعبّر باليد عن النعمة، فلو أنني قلت للشيخ: لك عليَّ يدٌ، فهذا يجوز في لغة العرب، وهذا مما تكلمت به العرب؛ لماذا؟ لوجود العلاقة والارتباط بين المعنى الحقيقي لليد المعروفة من جهة اللغة، والمعنى المجازي الذي أردت به النعمة.

قال: والعلاقة إما أن تكون المشابهة أو غيرها، فإن كانت المشابهة سُمِّيَ تجوّزًا استعارة، كالتجوّز بلفظ أسد عن الرجل الشجاع.

إذا كانت العلاقة بين المعنى الحقيقي والمعنى المجازي علاقة مشابهة، فهي

استعارة، كأن تقول: رأيت أسدًا يخطب، فهذا يسمى في علم البلاغة الاستعارة.

من أي أنواع الاستعارة؟ أنت حذفت المشبَّه وجئت بالمشبَّه به، فتقول: إن هذا من باب الاستعارة التصريحية. قال الله -تبارك وتعالى-: ﴿وَاعْتَصِمُوا بِحَبْلِ اللهِ جَمِيعًا وَلا تَفَرَّقُوا﴾[آل عمران:103]، ما المقصود بحبل الله؟ بدين الله، بالإسلام، صحيح، فحُذف المشبَّه وجاء بالمشبَّه به الذي هو الحبل، فهنا صرّح بالمشبَّه به، فتسمى هذه بالاستعارة التصريحية؛ لأن العلاقة بين المعنى الحقيقي والمعنى المجازي المشابهة.

أما لو قلت مثلاً: جنودُنا يفترسون الأعداء، فهل أنا جئت هنا صراحةً بالمشبَّه به الأسد، أم جئت بصفة من صفاته ولازم من لوازمه؟ جئت بصفة من صفاته التي هي الافتراس.

فإذا جئت بصفة من صفاته أو لازم من لوازمه، فهذه ليست استعارة تصريحية، أنت لم تُصرّح بالمشبَّه به، وإنما جئت بصفة من صفاته، فهذه تسمى بالاستعارة المكنية.

المهم أنه قال: إن كانت العلاقة المشابهة تسمى بالاستعارة.

وإن كانت غير المشابهة سُمِّي التجوز مجازًا مرسلًا، إن كان التجوز في الكلمات، ومجازًا عقليًا إن كان التجوز في الإسناد.

المجاز المرسل كما قال: إن كانت العلاقة غير المشابهة فهو مجاز إما مرسل وإما عقلي، المجاز المرسل يكون في الكلمات، في المفردات، والمجاز العقلي يكون في الإسناد.

هناك مسند ومسند إليه، فإذا كانت الجملة جملة اسمية فالمسند إليه

المبتدأ، والمسند هو الخبر، محمدٌ قائمٌ، من الذي أُسند إليه القيام؟ محمد المبتدأ، فالمسند إليه هو المبتدأ، والمسند هو الخبر.

وإن كانت الجملة فعلية فالمسند إليه هو الفاعل، والمسند هو الفعل، جاء زيدٌ، فزيد هو المسند إليه، فهذا الإسناد يسمى بالمجاز العقلي لو كان لو كان هناك مجاز.

أما إن كان التجوز في الكلمات فهذا يسمى بالمجاز المرسل.

قال الله -تبارك وتعالى- عن المنافقين: ﴿يَجْعَلُونَ أَصَابِعَهُمْ فِي آذَانِهِمْ مِنَ الصَّوَاعِقِ حَذَرَ الْمَوْتِ﴾[البقرة:19] هل المنافق يضع أصبعه كاملًا في أذنيه أم يضع بعضه؟

يضع بعضه، إذًا هنا عبر بالكل وأراد الجزء، فهذا يسمى بالمجاز. من أي أنواع المجاز: مجاز عقلي أم مجاز مرسل؟ هذا مجاز مرسل؛ لأنه عبر بكلمة أصابعه يجعلون أصابعهم، وأراد بعضه الأنملة.

مثال آخر:

يقول زهير في معلقته:

وأعلم علم اليوم والأمس قبله.....ولكنني عن علم ما في غدٍ عمي.

وأعلم علم اليوم، ما المقصود باليوم؟ الحاضر، أراد الكل وعبر بالجزء، عكس الآية. والأمس قبله، ما المقصود بالأمس؟ زهير يقول:

سئمت تكاليف الحياة ومن يعش..... ثمانين حولا لا أبا لك يسأم

عاش أكثر من ثمانين سنة، فقصد بالأمس هذا الماضي الطويل الذي عاشه.

فعبر عن الماضي بقوله الأمس، عبر كذلك بالبعض عن الكل، عبر بتركيب

أم بكلمة واحدة؟ فهذا يسمى بالمجاز.

قال: ولكنني عن علم ما في غدٍ، ما المقصود بغدٍ؟ المستقبل، أم أنه أراد الذي يخلف اليوم؟ أراد المستقبل، فعبر كذلك عن الكل بالبعض، فهذا يسمى عند من يثبت المجاز بالمجاز المرسل.

ولذلك نقول: إن المجاز المرسل يكون في المفردات .

قال: مثال ذلك في المجاز المرسل أن تقول: رعينا المطر. قال فكلمة المطر مجاز في العشب، فالتجوز بالكلمة؛ لأن المجاز المرسل قلنا إنما يكون التجوز في المفردات، فانت عندما تقول: رعينا المطر، فكلمة المطر مجاز عن العشب.

ثم إنه استدرك في الشرح وقال: الحقيقة أن هذا المثال يمثل به البلاغيون، لكن كلمة رعينا فيها مجاز؛ لأن الذي يرعى هو الإبل أو الغنم، ولهذا إذا أردت المثال الصحيح تقول: رعت الإبل المطر.

فرعت الإبل حقيقة أم مجاز؟ حقيقة. الإبل ترعى، والمطر مجاز، وإنما أراد: رعت الإبل العشب، أي أكلت العشب.

وهذا المطر كان سببًا في إنبات العشب، فهنا تجوز بالكلمة أم بالتركيب؟ بالكلمة.

ما علاقته؟ أطلق السبب وأراد المسبَّب، أطلق السبب الذي هو المطر وأراد المسبَّب، النتيجة التي هي العشب، فهذا أيضًا من المجاز المرسل.

قال: ومثال ذلك في المجاز العقلي أن تقول: أنبت المطر العشب، فالكلمات كلها يراد بها حقيقتها، لكن إسناد الإنبات إلى المطر مجاز؛ لأن المُنبت حقيقة هو الله تعالى، فالتجوز في الإسناد.

يعني في إسناد الإنبات إلى المطر، لأن الذي لا يُنبت العشب حقيقة هو الله -سبحانه وتعالى-، وليس المطر.

قال: فالكلمات كلها يراد بها حقيقة معناها، لكن إسناد الإنبات إلى المطر مجاز؛ لأن المُنبت حقيقة هو الله تعالى، هذا عند من يثبت المجاز.

نقول: إن هذا النوع من المجاز الذي هو المجاز المرسل جاءت به اللغة، وتكلم به أهل العربية، ولذلك لم ينكره علماء أهل السنة، وإن اختلفوا في تسميته مجازًا.

أما هذا المجاز العقلي، فأول من ابتدعه عبد القاهر الجرجاني، وسماه بالمجاز العقلي، الذي هو من قبيل الإسناد والتركيب، وله كتاب مشهور يسمى بإعجاز القرآن.

وعبد القاهر الجرجاني كان أشعريًا، ونحن نعلم أن الأشاعرة ينكرون الأسباب وتأثير الأسباب، ولذلك عندهم نظرية تسمى بنظرية الكسب.

ونظرية الكسب مآلها إلى القول بالجبر؛ لأنهم يقولون إن الله -تبارك وتعالى- هو الفاعل حقيقة، وإن مباشرة الفعل للعبد إنما هي تجوز.

أنت إذا قطعت بالسكين، فالسكين ليست هي التي قطعت، وإنما الذي قطع حقيقة هو الله -تبارك وتعالى-، وأنت إذا فعلت أي أمر وباشرته وقمت بالأسباب، فأنت لست الفاعل حقيقة، وإنما الفاعل حقيقة هو الله -تبارك وتعالى-، فينكرون تأثير الأسباب.

إذا كان الأمر كذلك فإنهم يقولون في قولنا: أنبت المطر العشب، يقولون هذا مجاز عقلي؛ لأن المطر حقيقة لم ينبت العشب، وإنما الذي أنبت العشب هو

الله -تبارك وتعالى-.

يقولون: عند قولك كسر الحجر الزجاج، فيقولون إن الزجاج انكسر عند إلقاء الحجر، ولكن الحجر لم يتسبب في كسر الزجاج، وإنما الذي كسر الزجاج حقيقة هو الله -تبارك وتعالى-.

فأهل السنة يقولون لهم: لو سلمنا لكم في هذه الأمور، فماذا تقولون في أفعال يقوم به الإنسان مثل: صام الإنسان، فمن الذي صام؟ آلله الذي صام أم الإنسان؟ أكل الإنسان، سرق الإنسان، إلى غير ذلك من الأفعال الحقيقية التي باشرها الإنسان وأخذ أسبابها بنفسه . .

فالذي أثبت هذا النوع من المجاز الذي هو المجاز العقلي إنما أثبته من باب نفي ربط الأسباب بمسبباتها.

قال الشيخ رحمه الله : المجاز إن كانت علاقته المشابهة فهو استعارة، وإن كانت علاقته غير الاستعارة فهو مجاز مرسل، إن كان التجوز في الكلمات، ومجاز عقلي إن كان التجوز في الإسناد.

قال: ومن المجاز المرسل التجوز بالزيادة والتجاوز بالحذف.

المجاز المرسل الذي هو قبيل الكلمة، وقد تكون الكلمة زائدة، وقد تكون هناك كلمة ناقصة محذوفة.

قال: مثلوا للمجاز بالزيادة بقوله تعالى: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾[الشورى:11] فقالوا إن الكاف زائدة لتأكيد نفي المثل عن الله تبارك وتعالى.

ما معنى أن توجد كلمة زائدة في كتاب الله -عز وجل-؟ هل المقصود بالزيادة أنها لا قيمة لها؟ لا، ولذا ينبغي أن يقال تأدبًا مع القرآن: إن هذا حرف

صلة أو حرف توكيد أريد به التوكيد، ولا يطلقون عليه أنه حرف زائد حتى لا يتوهم المرء أن الزيادة معناها أنه لا فائدة فيه؛ فكل حرف في كتاب الله -تبارك وتعالى- وصف بأنه زائد، فالمراد به التوكيد.

قال تعالى : إنه هو السميع البصير. تصح لغةً أنه السميع البصير. لماذا جيء بهو ؟ هذا الضمير ضمير فصل، لماذا جيء به؟ للتوكيد. فكذلك قوله: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾ قالوا: إن الكاف زائدة، جيء بها لتوكيد نفي المثل عن الله -تبارك وتعالى-.

فكأن الكاف هذه جيء بها عوضًا عن التكرار، فبدلًا من أن تقول عن الله -تبارك وتعالى- ليس مثله شيء، ليس مثله شيء، ليس مثله شيء، بدلًا من أن تكرر الجملة أكثر من مرة تستعيض عن ذلك بالإتيان بالكاف، فهي في معنى الجملة المكررة التي أردت توكيدا.

كذلك تقول: إن زيدا قائم. فتأتي بحرف التوكيد والنصب الذي يعني توكيد قيام زيد، فكأنك كررت الجملة. فهذا الحروف التي هي للتوكيد يُجاء بها بلاغيًا من أجل عدم التكرار.

قال -رحمه الله-: ومثال المجاز بالحذف قوله تعالى: ﴿وَاسْأَلِ الْقَرْيَةَ﴾[يوسف:82] أي: واسأل أهل القرية، فحُذفت "أهل" للمجاز.

دعاة المجاز يقولون: هذا مجاز، يقول له من لا يثبت المجاز: هذا أسلوب من أساليب العرب، لأنه لا يعقل أن الله -عز وجل- يقول ليعقوب -عليه الصلاة والسلام-: اذهب لجدران القرية واسأل.

فهذا أيضًا من المجاز المرسل علاقته المحلية ؛ لأن القرية هي محلٌّ أهلها.

كذلك قول الله -تبارك وتعالى-: ﴿أَوْ جَاءَ أَحَدٌ مِنْكُمْ مِنَ الْغَائِطِ﴾[النساء:43] هذا كذلك مجاز؛ لأن الغائط في لغة العرب يراد به المكان المنخفض.

ولكن لما تعارف العرب على إطلاق اسم الغائط بدلًا عن الخارج المعروف، تنزّهًا عن إطلاق هذا الخارج، فصار هذا بالنسبة لمن ينكر المجاز يقول: هذه حقيقة عرفية، أي تعارف العرب على إطلاق الغائط على ذلك.

والذين يثبتون المجاز يقولون إن هذا مجاز، وعلاقته المحلية؛ لأن هذا المكان هو الذي يتم فيه هذا الفعل.

قال: فالمجاز المرسل أوسع أنواع المجاز، علاقاته كثيرة جدًا، قد تكون الحالية أو المحلية أو السببية أو المسببية أو الحذف أو الزيادة أو البدلية أو الاستعارة، أنواع كثيرة جدًا، من أراد أن يعرفها فليرجع إليها في كتب البلاغة.

قال: وإنما ذُكر طرف من الحقيقة والمجاز في أصول الفقه؛ لأن دلالة الألفاظ إما حقيقة وإما مجاز، فاحتيج إلى معرفة كل منهما وحكمه، والله أعلم.

ثم ختم بقوله -رحمه الله-: تقسيم الكلام إلى حقيقة ومجاز هو المشهور عند أكثر المتأخرين في القرآن وغيره، يعني لغة العرب.

وقال بعض أهل العلم: لا مجاز في القرآن، أي أثبتوا المجاز في لغة العرب ونفوا المجاز عن القرآن.

وقال آخرون: لا مجاز في القرآن ولا في غيره، وبه قال أبو إسحاق الإسفراييني، ومن المتأخرين محمد الأمين الشنقيطي -رحمه الله-.

الذي أعرفه أن العلامة الشنقيطي نفى المجاز في القرآن دون اللغة، وهو قول ضعيف؛ لأن القرآن نزل باللسان العربي.

وقد بيّن شيخ الإسلام ابن تيمية وتلميذه ابن القيم -رحمهما الله- أنه اصطلاح حادث بعد انقضاء القرون الثلاثة المفضلة، ونصره بأدلة قوية كثيرة تبيّن لمن اطلع عليها أن هذا القول هو الصواب، وقد سبق مناقشة المسألة، وأن الخلاف بين أهل السنة في ذلك أشبه بكوته خلافا لفظيا والله أعلم، والرد إليه أسلم.

باب الأمر والنهي

هذا الباب من المباحث المهمة في أصول الفقه؛ لأن مدار التكليف على الأمر والنهي.

يقول السرخسي -رحمه الله-: "فأحق ما يبدأ به في البيان الأمر والنهي؛ لأن معظم الابتلاء بهما، وبمعرفتهما تتم معرفة الأحكام، ويتميز الحلال من الحرام"

عقد المصنف -رحمه الله- هذا الباب، وقدم الأمر على النهي؛ لأن الأمر طلب إيجاد، والنهي طلب استمرار على العدم، فقدم الوجود على العدم.

قال: الأمر تعريفه: قول يتضمن طلب الفعل على وجه الاستعلاء، مثل: ﴿وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ﴾[البقرة:43].

قال: فخرج بقولنا قول الإشارة، فلا تسمى أمرًا وإن أفادت معناه.

قال رحمه الله في الشرح: فالإشارة ليست أمرًا ولو أفادت معناه، فلو رأيت رجلًا واقفًا وأشرت إليه أن اجلس، فلا يسمى ذلك أمرًا مع أنها أفادت معناه، بخلاف لو قلت له: اجلس، فهذا قول فيسمى أمرًا.

وخرج : قول يتضمن طلب الفعل، النهي. لماذا خرج النهي؟ لأن النهي طلب ترك.

قال: لأنه طلب ترك، قال: والمراد بالفعل الإيجاد، فيشمل القول المأمور به.

لكن يشكل علينا في هذا الحد الذي حده المصنف –رحمه الله– كتابة النبي –صلى الله عليه وسلم– للملوك آمرًا لهم بالتوحيد، فقال لهم النبي –صلى الله عليه وسلم– كما في كتابه إلى هرقل: «أسلم تسلم»، وكذلك إشارة النبي –صلى الله عليه وسلم– لأصحابه لما قاموا خلفه أشار إليهم أن اجلسوا، فامتثل الصحابة وجلسوا، وكذلك إشارة النبي –صلى الله عليه وسلم– لكعب لما خاصم ابن أبي الحدرد في دين كان عليه، فقال له النبي –صلى الله عليه وسلم– وأشار إليه أي أن ضع الشطر، فامتثل كعب –رضي الله عنه–. فهذه أوامر من النبي –صلى الله عليه وسلم– امتثلها الصحابة.

فعلى هذا القول الذي ذكره المصنف –رحمه الله– لا تدخل في باب الأمر، ولكن أجاب العلماء عن ذلك بأن الأمر الشرعي أعم من الأمر اللغوي، فهذا الحد الذي ذكره المصنف –رحمه الله– يتعلق بالأمر اللغوي.

وأما الأمر الشرعي – ما جاء في الشرع– فهو أعم من ذلك، فالأمر الشرعي يشمل القول والإشارة والكتابة.

ولذلك كان أولى الحدود والتعريفات بباب الأمر وأسلمها من النقد أن يقال:

الأمر هو ما دل على طلب الفعل.

احفظ هذا التعريف، هذا أفضل تعريف للأمر: الأمر هو ما دل على طلب الفعل.

فقولنا: ما هذه جنس، فيدخل تحتها القول والإشارة والكتاب، وما دل على طلب الفعل هذه تخرج النهي؛ لأن النهي ما دل على طلب الترك، فهذا التعريف أولى.

وبعضهم يزيد قيدًا يقول: على وجه الاستعلاء أو على وجه العلو، وبينهما فرق، سيأتي في شرح كلام الشيخ -عليه رحمة الله-.

قال: وخرج بقولنا على وجه الاستعلاء الالتماس والدعاء وغيرهما مما يستفاد من صيغة الأمر بالقرائن.

قال -رحمه الله-: الالتماس لا يسمى أمرًا؛ لأنه ليس على سبيل الاستعلاء.

والعلماء اختاروا كلمة على وجه الاستعلاء؛ لأنها أصح من كلمة على وجه العلو.

ما الفرق بين العلو والاستعلاء؟

أما العلو فيرجع إلى الآمر، وهو أن يكون أعلى رتبة من المأمور، فبهذا القيد لابد أن يكون الآمر أعلى رتبة من المأمور.

وأما الاستعلاء، وهذا الذي رجحه الشيخ، فهي هيئة في الأمر، وهو أن يكون الطلب بغلظة وقهر ولو لم يكن الآمر أعلى من المأمور.

والصحيح أن الالتماس والدعاء والسؤال كل هذا يدخل في حدود الأمر، فإننا نتكلم في لغة العرب التي نزل بها القرآن، لا نتكلم في قيود أضافها المتأخرون

بعد ذلك، والصحيح أن الأمر حتى ولو كانت صورته التماسًا أو دعاءً أو سؤالًا فكل ذلك يدخل في حدودِ الأمر أي: يُسمّى أمرًا، ولا يُشترط له علوٌّ ولا استعلاء، ودليل ذلك قولُ الله -تبارك وتعالى- على لسان فرعون إذ قال لقومه: ﴿فَمَاذَا تَأْمُرُونَ﴾[الأعراف:110]، وفرعون أعلى رتبةً من قومه، ومع ذلك قال: ﴿فَمَاذَا تَأْمُرُونَ﴾، فدلّ على أنه لا يُشترط فيه العلو. وكذلك قول الله -تبارك وتعالى-: ﴿الشَّيْطَانُ يَعِدُكُمُ الْفَقْرَ وَيَأْمُرُكُمْ بِالْفَحْشَاءِ﴾[البقرة:268]، والشيطان ليس أعلى رتبةً من الإنسان، فاشتراط العلو والاستعلاء هذا في كلام المتأخرين،وتجده كذلك في كلام البيانيين علماء البلاغة، أما عند الأصوليين وأهل اللغة فهذا يحتاج إلى دليل.

فنقول: إن الأمر هو ما دل على طلب الفعل، سواء كان من أدنى لأعلى، أو من أعلى لأدنى، أو من مساوٍ، كل هذا يسمى أمرًا.

ثم ذكر -عليه رحمة الله- صيغ الأمر.

قال: صيغ الأمر أربعة

ينبغي أن نعلم أن للأمر صيغة، والذين ينفون ذلك من المتكلمين، إنما ينفون ذلك؛ لأنهم ينفون الكلام الحقيقي ويثبتون الكلام النفسي، فيقولون: إن الله -تبارك وتعالى- لا يتكلم لا بصوت ولا بحرف، فلو قلنا إن الأمر له صيغة بها جاء بها القرآن فهذا إثبات لكلام الله -تبارك وتعالى- بصوت وحرف، فقولنا إن الأمر له صيغة هذا ردٌّ على أهل الكلام الذين لا يثبتون كلام الله -تبارك وتعالى- الحقيقي.

فالأمر له صيغة، والنهي له صيغة، والعموم له صيغة، لأن كل هذا ورد في كتاب

الله -تبارك وتعالى-، وربنا يتكلم بصوت وحرف كلامًا حقيقيًا يليق بجلاله وكماله.

فذكر المؤلف -رحمه اللخ- صيغ الأمر، فقال: صيغ الأمر أربع.

قال: فعل الأمر، مثل: ﴿اتْلُ مَا أُوحِيَ إِلَيْكَ مِنَ الْكِتَابِ وَأَقِمِ الصَّلاةَ﴾[العنكبوت:45].

ضابط فعل الأمر هو ما دلّ على طلبٍ بصيغته، أي أن الصيغة نفسها تدل على الطلب مع قبول علامة الأمر كنون التوكيد وياء المخاطبة، فيقال: اضربْ، واضربَن، واضربي.

فإن دلّ على طلب بالصيغة ولم يقبل العلامة فهو اسم فعل أمر، كحيّ على الصلاة أي أقبل وهلمَّ.

فهذا يُسمّى اسم فعل أمر؛ لأن هذه الصيغة تدل على الطلب، ولكنها لا تقبل علامة فعل الأمر، فلا يقال مثلًا: حَيُّوا على الصلاة. فإذا لم يقبل علامة فعل الأمر، فهذا يسمى باسم فعل أمر.

إذًا الذي يدل على الأمر: فعل الأمر، وقلنا ضابطه: ما دل على طلب بصيغته مع قبول علامة الأمر.

وكذلك اسم فعل الأمر، وبينَّا ضابطه.

قال: والمصدر النائب عن فعل الأمر، مثل قول الله -تبارك وتعالى-: ﴿فَإِذَا لَقِيتُمُ الَّذِينَ كَفَرُوا فَضَرْبَ الرِّقَابِ﴾[محمد:4]، فـ ضرْبَ هنا مصدر نائب عن فعل الأمر، أي: فاضربوا الرقاب، فالتقدير: إذا لقيتم الذين كفروا فاضربوا الرقاب.

فاستُعيض بالمصدر النائب عن فعل الأمر.

فهذا أيضًا يدل على الأمر.

والمضارع المقرون بلام الأمر، كما يقال مثلًا: «لِتَقُمْ»، قام يقوم فهذا مضارع، فتُلحق به لام الأمر فتقول: لِتَقُمْ، فهذا يدل كذلك على الأمر.

قال الله -تبارك وتعالى-: ﴿ثُمَّ لْيَقْضُوا تَفَثَهُمْ وَلْيُوفُوا نُذُورَهُمْ﴾[الحج:29]، فاللام هنا للأمر وليست للتعليل.

فهذه هي الصيغ الأربعة التي تدل على الأمر.

قال: وقد يُستفاد طلب الفعل من غير صيغة الأمر، مثل أن يوصف بأنه فرض، أي أن يوصف هذا الفعل بأنه فرض فيُقال: فرض أو واجب، أوجب الله -تبارك وتعالى-، أو كتب، أو أنه حتم، قال: أو مندوب أو طاعة، أو يُمدح فاعله أو يُذم تاركه، أو يترتب على فعله ثواب أو على تركه عقاب، وهذه الأمور ذكرها ابن القيم -عليه رحمه الله- في بدائع الفوائد.

قال: قد يُستفاد طلب الفعل من غير صيغة الأمر، فإن الله -تبارك وتعالى- لما ذكر أصناف أهل الزكاة قال: ﴿إِنَّمَا الصَّدَقَاتُ للفقراء.....فريضة مِنَ اللهِ وَاللهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ﴾[التوبة:60]، فقوله: «فريضة» هذا يدل على وجوب الزكاة.

وقال النبي ﷺ في حديث معاذ: «اعلمهم أن الله افترض عليهم خمس صلوات، فإن أجابوك فاعلمهم أن الله افترض عليهم صدقة تؤخذ من أغنيائهم فترد إلى فقرائهم». فـ«فرض» و«افترض» بمشتقاتها هذه تدل على الوجوب وتدل على الأمر.

قال: يُستفاد طلب الفعل من صيغة من غير صيغة الأمر، قلنا كـ«فريضة» و«فرض»، وكذلك «أوجب» أو «واجب»، كقول النبي ﷺ: «غسل الجمعة واجب على كل محتلم». وقد مر قبل ذلك أن الواجب بمعنى الساقط اللازم، أي الذي يلزم صاحبه.

أطاعت بنو عوف أميرًا نهاهم..... عن السلم حتى كان أول واجب

أي سقط مكانه مكانه.

وكذلك «كُتب»:

﴿كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ﴾[البقرة:183]، وكذلك لفظ «عليكم»، هذه لم يذكرها الشيخ، ولفظ «كُتب»، وكذلك لفظ «الحتم»، والحق: ﴿حَقًّا عَلَى الْمُتَّقِينَ﴾ و ﴿حَقًّا عَلَى الْمُحْسِنِينَ﴾، قال الله -عز وجل-:﴿كُتِبَ عَلَيْكُمْ إِذَا حَضَرَ أَحَدَكُمُ الْمَوْتُ إِنْ تَرَكَ خَيْرًا الْوَصِيَّةُ لِلْوَالِدَيْنِ وَالأَقْرَبِينَ بِالْمَعْرُوفِ حَقًّا﴾[البقرة:180]، كُتِب عليكم، كتب، وعليكم، وحقًا، فهذه كلها ألفاظ تدل على الوجوب، أو ترتب على ترك ذلك مخالفة، فلو ترتب على هذا الأمر مخالفة لأمر الله وأمر رسوله فهذا يدل كذلك على الوجوب.

وقول الله -تبارك وتعالى-: ﴿فَإِنْ لَمْ تَفْعَلُوا فَأْذَنُوا بِحَرْبٍ﴾[البقرة:279]، فهذه مخالفة. قال تعالى: ﴿فَمَنْ لَمْ يَتُبْ فَأُولَئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ﴾[الحجرات:11]، أو ترتب على ذلك عقاب كقول النبي ﷺ: «من ترك صلاة العصر فكأنما وُتِرَ أهله»، فهذا كله يدل على الوجوب.

قال: أو مندوب أو واجب أو طاعة، أو يُمدح فاعله، مثل أن يترتب عليه ثواب أو يُذم تاركه، والأمثلة مضت، أو يترتب على فعله ثواب أو على تركه عقاب

ما الذي تقتضيه صيغة الأمر؟ هذا جانب عملي مهم جدًا، فإذا وجدت في كتاب الله -تبارك وتعالى- أمرًا: ﴿أَقِيمُوا الصَّلَاةَ﴾[البقرة:43]، ﴿وَآتُوا الزَّكَاةَ﴾[البقرة:43]، ﴿كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ﴾[البقرة:183]، ما الذي يقتضيه هذا الأمر؟ هل يقتضي الوجوب أم يقتضي الندب أم يقتضي الإباحة أم يقتضي ماذا؟ ماذا يفعل المكلف إذا سمع هذا الأمر؟

ذكرنا قول السرخسي -عليه رحمة الله- " إن الأمر والنهي أحقُّ ما ينبغي أن يُبدأ بهما لأنهما أساس التكليف" وما التكليف إلا أمر ونهي، وإخبار يجب عليك أن تصدق بها.

قال: صيغ الأمر عند الإطلاق تقتضي وجوب المأمور به والمبادرة بفعله فورًا.

هذه المسألة محل خلاف بين العلماء- وإن شئت فقل: الخلاف عند المتأخين- في أصله وفرعه، أما في أصله فهل صيغة الأمر عند الإطلاق تقتضي الوجوب أو تقتضي الندب؟ إجماع أصحاب النبي ﷺ على أن صيغة الأمر تقتضي الوجوب، هناك إجماع من أصحاب النبي ﷺ على أن صيغة الأمر المجردة من القرائن الأصل فيها أنها تقتضي الوجوب، وهناك أدلة كثيرة جدًا في الكتاب والسنة تدل على أن صيغة الأمر تقتضي الوجوب.

ولكن مع ذلك من المتأخرين من قال إن صيغة الأمر لا تقتضي الوجوب وإنما تقتضي الاستحباب، لماذا؟ يقول الشيخ -رحمه الله-: فمن أهل العلم من يقول إن الأصل في الأمر الاستحباب، ويعلل ذلك بأنه لما ثبت الأمر به ثبتت

مشروعيته، يعني طالما أن الله -عز وجل- أمرك به فهذا دليل على مشروعيته، أنَّه مشروع،

فالمشروعية هي القدر المتفق عليه بيني وبينك والأصل براءة الذمة مما زاد على ذلك وعدم الإثم في تركه، هذا هو الأصل أن الإنسان لا يأثم بتركه، هل نقول يأثم؟ فهذا قدر زائد على المشروعية، والأصل براءة الذمة.

قالوا: وعلى هذا كلما جاءت النصوص بالأمر فإن مدعي الوجوب بهذا الأمر عليه الدليل، وإلا فإنه مستحب، وهذا قول كثير من الأصوليين ممن ألفوا في الأصول.

ولكن الراجح كما قلنا أن الأصل في الأمر أنه للوجوب.

ما الدليل على أن الأمر للوجوب؟ هناك أدلة كثيرة جدًا تدل على ذلك.

أولًا من القرآن: قول الله -تبارك وتعالى-: ﴿فَلْيَحْذَرِ الَّذِينَ يُخَالِفُونَ عَنْ أَمْرِهِ أَنْ تُصِيبَهُمْ فِتْنَةٌ أَوْ يُصِيبَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ﴾[النور:63].

وكذلك قوله -تبارك وتعالى-: ﴿وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَلَا مُؤْمِنَةٍ إِذَا قَضَى اللهُ وَرَسُولُهُ أَمْرًا أَنْ يَكُونَ لَهُمُ الْخِيَرَةُ مِنْ أَمْرِهِمْ﴾[الأحزاب:36].

الآية الأولى التي قال الله -عز وجل- فيها: ﴿فَلْيَحْذَرِ الَّذِينَ يُخَالِفُونَ عَنْ أَمْرِهِ أَنْ تُصِيبَهُمْ فِتْنَةٌ أَوْ يُصِيبَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ﴾[النور:63]

ما وجه الدلالة في هذه الآيات؟

وجه الدلالة: أن الله -تبارك وتعالى- حذَّر فيها ، ورتَّب على المخالفة عقابًا، وقلنا: إن من دلائل الوجوب أن يُرتِّب الله -تبارك وتعالى- عقابًا على الترك، قال: ﴿فَلْيَحْذَرِ الَّذِينَ يُخَالِفُونَ عَنْ أَمْرِهِ أَنْ تُصِيبَهُمْ فِتْنَةٌ﴾، ولا شك أن المخالفة

التي تقتضي إصابة الفتنة تدل على أن فعل هذا الأمر واجب.

ويدل على ذلك تفسير أحمد –رحمه الله– لما قال: أتدري ما الفتنة؟ قال: الفتنة الشرك، وليست الفتنة الشرك وحده، ولكن الإمام أحمد فسر الفتنة بأعظمها.

فتحذير الله –تبارك وتعالى– في الآية، وترتيب العقاب على المخالفة، يدل على وجوب امتثال أمر النبي ﷺ.

وكذلك قول الله –تبارك وتعالى–: ﴿وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَلَا مُؤْمِنَةٍ إِذَا قَضَى اللهُ وَرَسُولُهُ أَمْرًا أَنْ يَكُونَ لَهُمُ الْخِيَرَةُ مِنْ أَمْرِهِمْ﴾[الأحزاب:36]، و ﴿ما كان﴾ و ﴿لم يكن﴾ هذه دليل على الوجوب، على وجوب هذا الفعل، هكذا قال العلماء.

فقول الله –تبارك وتعالى–: ﴿ما كان﴾ أو ﴿لم يكن﴾ أو ﴿ما ينبغي﴾ هذه كلها تدل على وجوب هذا الفعل.

﴿مَا كَانَ لِلنَّبِيِّ وَالَّذِينَ آمَنُوا أَنْ يَسْتَغْفِرُوا﴾[التوبة:113] يدل على الأمر بترك الاستغفار بوجه غير مباشر.

﴿لَمْ يَكُنِ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ وَالْمُشْرِكِينَ مُنفَكِّينَ حَتَّى تَأْتِيَهُمُ الْبَيِّنَةُ﴾[البينة:1] يدل كذلك على وجوب الانفكاك عن عبادة الأصنام.

﴿وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَلَا مُؤْمِنَةٍ إِذَا قَضَى اللهُ وَرَسُولُهُ أَمْرًا أَنْ يَكُونَ لَهُمُ الْخِيَرَةُ﴾[الأحزاب:36] فلما نفى الخيرة بين الفعل والترك دل ذلك على وجوب الفعل.

وكذلك قول الله -تبارك وتعالى-، وهذه أوضحها، هذه الآية أوضحها: قول الله -تبارك وتعالى- لإبليس: ﴿أَفَعَصَيْتَ أَمْرِي﴾[طه:93].

قال الله -عز وجل- لإبليس: ﴿مَا مَنَعَكَ أَنْ تَسْجُدَ إِذْ أَمَرْتُكَ﴾[الأعراف:12].

فلو لم يكن الأمر للوجوب لما حصل اللوم والتثريب من الله -تبارك وتعالى-.

لو لم يكن الأمر للوجوب وكان للاستحباب، لو كان أمر السجود لآدم -عليه الصلاة والسلام- للاستحباب، لما وقع اللوم، ولقال إبليس : إن الأمر للاستحباب، فلا مؤاخذة عند عدم الاستجابة!!. وإنما لامه بل طرده -تبارك وتعالى- من هذا العالم العلوي الشريف.

فهذه الأمور كلها تدل على أن الأصل في الأوامر أنها للوجوب.

المسألة الثانية: هل الأمر يقتضي فعل المأمور على الفور أم التراخي؟

إذًا المسألة الأولى قلنا إن الأصل في الأمر أنه للوجوب إلا أن تأتي قرينة، وهذه القرائن سيذكرها الشيخ -رحمه الله-.

وهذه القرائن قد تكون قرائن لفظية أو قرائن حالية، والحال يدل على أن الأمر هنا ليس للوجوب.

انتهينا من هذه المسألة وقلنا إن الراجح أن الأمر يفيد الوجوب، أي إنه يلزم كل من كان مكلفًا أن يمتثل هذا الأمر.

المسألة الثانية: هل هذا الامتثال يكون على الفور أم على التراخي؟

ما معنى على الفور؟ أي يجب عليه أن يفعله بمجرد سماعه ما لم يكن هناك مانع.

ما معنى على التراخي؟ أي أنه يجوز له أن يؤخره، سواء كان هذا التأخير معلومًا إلى أجل أو إلى أن يشاء الله -تبارك وتعالى-.

فالمقصود بالفور هو الشروع في الامتثال، هذا معنى الفور، هو الشروع في الامتثال عَقيب الأمر من غير فصل، وهو مأخوذ من قولهم: فارت القدر إذا غلت، ومن قولهم: أتيت فلانًا من فوري، أي قبل أن أسكن.

وأما التراخي فهو تأخير الامتثال عن انقضاء الأمر زمنًا يمكن إيقاع الفعل فيه فصاعدًا يعني لا يُحدد هذا الزمن.

والذين قالوا إن الأصل في الأوامر أنها تقتضي الفورية، وأنه لا يجوز تأخيرها إلا بقرينة هم جمهور المالكية وبعض الشافعية وبعض الحنفية وأكثر الحنابلة، وهو ظاهر مذهب الإمام أحمد ومالك.

وانتبه يا طالب العلم: هناك فرق بين الاتباع وبين صاحب المذهب، فقد يكون الذي يرجحه الاتباع يخالف ما رجحه مؤسس المذهب، والقول بالفورية هو القول الحق، القول بأن الأصل في الأوامر أنها للفور، أنها تمتثل عقيب الأمر بعده مباشرة، هذا هو القول الحق الذي قام عليه الدليل من جهة العقل ومن جهة النقل ومن جهة اللغة. والكلام الآن في الأمر المجرد.

- أما من جهة النقل فما ذكره الشيخ -رحمه الله-، قال من الأدلة:

﴿وَسَارِعُوا إِلَى مَغْفِرَةٍ مِّن رَّبِّكُمْ﴾[آل عمران:133]، ﴿فَاسْتَبِقُوا الْخَيْرَاتِ﴾[البقرة:148].

ما وجه الدلالة في هذه الآيات؟ وجه الدلالة أن فعل الطاعة مغفرة، فتجب المسارعة إليها، لأن الله قال تعالى: ﴿وَسَارِعُوا﴾، والمسارعة تقتضي إيقاع الفعل بعد صدور الأمر مباشرة، وهذا ذكره الطوفي في شرح مختصر الروضة.

والدليل الثاني قوله تعالى: ﴿إِنَّهُمْ كَانُوا يُسَارِعُونَ فِي الْخَيْرَاتِ وَيَدْعُونَنَا رَغَبًا وَرَهَبًا﴾[الأنبياء:90]، ووجه الدلالة أن الله -تبارك وتعالى- قد مدح هؤلاء على المسارعة في فعل الخيرات.

وأما من جهة اللغة، قالوا: إن السيد إذا قال لعبده: اسقني ماء، فإن سقاه على الفور استحق المدح بالاتفاق، يعني لو ذهب وأحضر الماء يستحق المدح بالاتفاق، وإن تأخر في امتثال الأمر ولم يسقه فور صدور صيغة الأمر التي هي "افعل": اسقني، فإن لسيده أن يذمه ويوبخه، فلو ذمه ووبخه فلا يُلام على ذلك، هذا من جهة اللغة ومن جهة العرف، ويُقبل منه ذلك ولا يُنكر عليه، وهذا يدل على أن أهل اللغة قد اتفقوا على أن الأمر المطلق يقتضي الفور.

وأما من جهة النظر، وهذا دليل قوي، فلو قيل إن الأمر على التراخي أي أن الأصل في الأوامر أنها على التراخي، فيُقال: إلى متى يكون هذا التراخي ؟ ومن يعلم وقت خروج روحه؟ فكان هذا أقرب للعبث، كما قال الشاطبي في الموافقات، إي أن القول بأن الأمر للتراخي هذا أقرب للعبث، لأنه يُقال لهذا القائل: إلى متى هذا التراخي؟

ولذلك فهذا المذهب القائل بأن الأصل في الأوامر أنها على الفورية أحوط وأبرأ للذمة، وعدمُه -أي خلاف هذا المذهب- يقتضي تراكم الواجبات حتى يعجز عنها.

فلو قلنا إن الأمر للتراخي، فهذا يقتضي أن تتراكم الواجبات على المرء، ومن ثم يعجز عنها، والشيخ ابن عثيمين -رحمه الله- لما ضرب مثالًا قال: لو أن الإنسان كان له وِرد يومي في قراءة القرآن فقال: أؤجله إلى غد، ثم إلى غد، ثم إلى غد، فإذا جاء آخر الأسبوع فبدلًا من أن يكون عنده وِرد واحد صارعنده سبعة أوراد، ومن ثم يعجز المرء عن الإتيان بهذا الأمر.

فهذا يؤدي إلى ضياع التكاليف.

إذًا الراجح في هذه المسألة، وهو الأحوط والأبرأ للذمة ما قاله المصنف -رحمه الله-، لأن المبادرة بالفعل أحوط وأبرأ للذمة، والتأخير له آفات، ويقتضي تراكم الواجبات حتى يعجز عنها.

هنا المؤلف -رحمه الله- ذكر أربع علل: أن هذا أحوط للذمة، وأبرأ، وأن التأخير له آفات، وأن هذا يقتضي تراكم الواجبات، فهذا يدل على ما ذكرناه.

ثم نقول:

إن الأمر لا يخرج عن صور ثلاثة، يعني الأمر في لسان العرب وفي كتاب الله -تبارك وتعالى- لا يخرج عن صور ثلاث:

- إما أن يأتي مقيدًا بما يفيد التراخي، كأن أقول لك مثلاً: صلِّ غدًا، صلِّ هذا أمر، وهذا القيد (غدًا) يدل على أنه على التراخي.
- وإما أن يكون مقيدًا بما يدل على الفور، كأن يقال لك: صلِّ الآن، فهذا القيد (الآن) يدل على وجوب الامتثال على الفورية، وهذه الأولى والثانية لا خلاف فيها بين أهل العلم.

أهل العلم لم يختلفوا في هاتين المسألتين؛ فإن كان الأمر مقيدًا بما يدل على التراخي فكلهم يقول إن الأمر على التراخي، لماذا؟ لأن هذا القيد لم يأت لغوًا، ولكن له فائدة، هذه الفائدة أنك لست ملزمًا بأن تصلي في هذا الوقت، وإنما يلزمك الصلاة غدًا.

وكذلك لو قلت لك: صلِّ الآن، فالكل متفق على أنه يلزمك أن تصلي الآن.

فالأولى والثانية لا خلاف فيهما، الخلاف في النقطة الثالثة، وهي أن يأتي الأمر مجردًا، ما معنى مجردًا؟ أي ليس هناك قرينة تدل على التراخي أو على الفوريّة، كقول النبي ﷺ: «إن الله كتب عليكم الحج فحجوا». فلم يقل النبي ﷺ: فحجوا الآن.

كذلك قال النبي ﷺ: «لا يصلين أحدكم العصر إلا في بني قريظة». هذا كان في صلاة العصر، ولم يحن وقت صلاة العصر، فَمِنَ الصحابة من فهم أن النبي ﷺ إنما أمر بالصلاة في بني قريظة، فأخذ الأمر على ظاهره، ومنهم من نظر إلى المحكم في كتاب الله وفي سنة النبي ﷺ ﴿إِنَّ الصَّلاةَ كَانَتْ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ كِتَابًا مَوْقُوتًا﴾[النساء:103] فالصلاة لها وقت محدد، فصلّوها في وقتها، وقالوا: إنما أراد النبي صلى الله عليه وسلم الإسراع.

فالفريقان امتثلوا أمر النبي ﷺ، ولكن منهم من صلى في بني قريظة أخذًا بظاهر اللفظ، ومنهم من صلى في وقت الصلاة. ما وجه الإشكال فيها؟

معلومٌ أن العصر له وقت يُصلّى فيه، ولذلك قال بعض العلماء: إن الذي أصاب هو من صلى الصلاة في وقتها وذلك لأن أدلة المحافظة على وقتها

محكمة، وأما الذين أخذوا بالظاهر فقد أصابوا أجرًا واحدًا.

يقول ابن حزم: والله لو كنا معهم ولم نصلِّ بني قريظة إلا عند الفجر لصلينا العصر عند الفجر، لأن هذا هو ظاهر لفظ النبي -عليه الصلاة والسلام-.

قلنا إن الأمر إما أن يكون مقيدًا بما يدل على التراخي، أو يكون بما يدل على الفورية، وهذا لا خلاف فيه، وأما أن يكون مجردًا فهذا الذي فيه الخلاف، والراجح أنه يدل على الفورية، ويرجح ذلك الشرع والنظر:

أما من جهة الشرع فقد قال الله -تبارك وتعالى- لإبليس: ﴿مَا مَنَعَكَ أَنْ تَسْجُدَ إِذْ أَمَرْتُكَ﴾[الأعراف:12]، نفس الآية التي ذكرتها.

قال: ﴿مَا مَنَعَكَ أَلَّا تَسْجُدَ إِذْ أَمَرْتُكَ﴾[الأعراف:12] أين وجه الدلالة في هذه الآية؟

لو كان الأمر على التراخي لاحتج إبليس على ربه -تبارك وتعالى-، وقال: يا رب، الأمر ليس على الفورية وإنما هو على التراخي، فلي أن أسجد الآن أو أسجد بعد ذلك؟ فلما قال الله -عز وجل- له ذلك دلّ على أن الأمر على الفورية.

الفاء هنا تدل على الفورية، و «إذ أمرتك» تدل على الظرفية، وعلى الفورية.

كذلك من الأدلة، وهي أصرح من هذا الدليل الذي ذكره الشيخ، وهذا الدليل ذكره بعد ذلك.

أن النبي ﷺ أمر الصحابة في صلح الحديبية أن ينحروا وأن يحلقوا، فلما أمرهم لم يمتثلوا، فدخل على أم سلمة -رضي الله عنها-، وكان مغضبًا ﷺ،

وقال: «أرأيت ما فعلوا إذ أمرتهم فلم يمتثلوا» أو كما قال النبي ﷺ.

فأشارت عليه أم سلمة أن يخرج وأن يحلق وأن ينحر ﷺ، فلما فعل ذلك كاد الصحابة أن يقتل بعضهم بعضًا.

الشاهد من هذه القصة أن النبي ﷺ لما أمرهم فلم يمتثلوا غضب، ولو كان الأمر على التراخي وليس على الفور لم يغضب النبي ﷺ.

هناك مسألة لم يذكرها الشيخ -رحمه الله-: هل الأمر يقتضي التكرار أو لا؟

هل الأمر يقتضي التكرار؟ فلو قيل لك: افعل، هل هذا يقتضي التكرار أن تفعله أكثر من مرة أم لا يقتضي التكرار؟

نقول كذلك كما قلنا فس مسألة الفورية: إذا كان الأمر مقيدًا؛ فإما أن يقتضي التكرار قولًا واحدًا أو لا يقتضي التكرار.

فلو قيل لك: افعل كل يوم فقيِّد كما قال النبي -صلى الله عليه وسلم-: «خمسُ صلواتٍ في كل يوم وليلة». فهذا قولا واحدا يقتضي التكرار.

ولو كان الأمر لا يقتضي التكرار كذلك بقيد ورد، فهذا قولا واحدا لا يقتضي التكرار.

قال النبي -صلى الله عليه وسلم-: «إن الله كتب عليكم الحج فحجوا فقيل يا رسول الله في كل عام؟ فقال لو قلت نعم لوجبت ولو وجبت ما استطعتم ذروني ما تركتكم». فهذا الحديث فيه أن الحج لا يقتضي التكرار، وأنه لا يجب على المرء إلا مرة واحدة في العمر.

فإذا قيد الأمر بما يفيد التكرار أو عدم التكرار فهذا أمر متفق عليه.

والمسألة الآن :الأمر إن لم يكن مقيدا هل يقتضي التكرار أم لا يقتضي التكرار؟

الراجح في ذلك أنه لا يقتضي التكرار، لماذا؟ لأن الأصل أن حد الأمر كما : ما دل على طلب الفعل؛ أي إيجاده ؛إخراجه من العدم إلى الوجود.

فإذا أخرجت الفعل من العدم إلى الوجود ولو مرة واحدة فقد برئت الذمة، وسقط الطلب، ومن كلفك بما هو زائد على ذلك فعليه بالدليل.

إذًا الراجح في المسألة أن الأمر لا يقتضي التكرار، إلا إذا علق الأمر على وصف.

فكلما وجد الوصف أو الشرط وُجد الأمر.

القاعدة إذن: إن عُلِّق الأمر على وصف، فبوجود هذا الوصف، -هذا الوصف كالعلة والحكم يدور مع علته وجودا وعدما- ، فإذا وُجد الوصف وُجدت العلة، فلا بد أن يوجد الحكم، ولا يتخلف الحكم.

قال الله -تبارك وتعالى-: ﴿وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا﴾[المائدة:38]، ﴿فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا﴾ فعل أمر في وجوب القطع.

هل لو أن إنسانا سرق تقطع يده مرة واحدة؛ لأن الأصل في الأمر أنه لا يفيد التكرار، وإنما تبرأ الذمة بالمرة الواحدة، فلا تُقطع إن سرق مرة أخرى؟ نقول: لا.

هنا الأمر عُلِّق على وصف، ما الوصف؟ وصف السرقة، قال: ﴿وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا﴾[المائدة:38]، فكلما تحقق هذا الوصف بشروطه وجب أن تُقطع يد السارق.

وكذلك إذا عُلِّق على شرط، كقول الله -تبارك وتعالى-: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ﴾[المائدة:6]، فلو

قلنا إن الأصل في الأمر أنه لا يقتضي التكرار، فمعنى ذلك أن المرء يكفيه أن يتوضأ مرة واحدة لكل ما يستقبل من صلاته!!، لكن الشرع علق ذلك بشرط، وهو القيام للصلاة، وقيده النبي -صلى الله عليه وسلم- بالحدث تخفيفا.

كذلك ركعتا تحية المسجد ما حكمها؟ مأمور بها ، والأصل في الأمر أنه تبرأ الذمة به بفعله مرة واحدة، ولكن قال النبي -صلى الله عليه وسلم-: «إذا دخل أحدكم المسجد فلا يجلس حتى يركع ركعتين». فهنا علقه على شرط، ما الشرط؟ دخول المسجد، فإذن صار الأمر يتكرر بوجود هذا الشرط أو بوجود هذا الوصف.

أما إن لم يكن هناك شرط أو وصف أو قيد، فالأصل في الأمر أنه لا يقتضي التكرار.

فهذا لم يذكره الشيخ -رحمه الله-، وأحببنا أن نضيفه كفائدة عرضية، لكنها مهمة.

قال الشيخ -رحمه الله-: وقد يخرج الأمر عن الوجوب والفورية لدليل يقتضي ذلك.

اتفقنا أن الراجح أن الأصل في الأوامر أنها للوجوب، وأنها كذلك للفورية، وأنها لا تقتضي التكرار إلا إذا دل الدليل على ذلك.

هذا الأمر الذي هو للوجوب قد يخرج من الوجوب لمعانٍ أخرى؛ وذلك بسبب وجود قرينة أو السياق التي وردت فيه هذه الصيغة التي هي «افعل».

وقد أوصلها العلماء لأكثر من عشر صور:

أولا: الأصل في الأمر أنه للوجوب هذه صورة.

- كذلك قد يخرج من الوجوب إلى التسوية، يعني يأتي لفظ الأمر «افعل» ولا يراد به حقيقة الأمر، وإنما يراد به التسوية بين الفعل والترك.

قال الله -تبارك وتعالى-: ﴿اصْبِرُوا أَوْ لَا تَصْبِرُوا سَوَاءٌ عَلَيْكُمْ﴾[الطور:16]، يعني سواء عليكم أصبرتم أم لم تصبروا، فالجزاء لا بد أن يقع، فهذا «اصبروا» أمر، هل يراد به حقيقته؟ يراد به الأمر بالصبر؟ أم يراد به أن الأمر سواء صبرتم أم لم تصبروا؟ فالصورة صورة الأمر ولكن يراد به معنى آخر.

- كذلك قد يأتي الأمر ويراد به الإكرام، قال الله -تبارك وتعالى- عن أهل الجنة: ﴿ادْخُلُوهَا بِسَلَامٍ آمِنِينَ﴾[الحجر:46]، فالمراد بالأمر هنا الإكرام.

وقد يراد به الإهانة، قال تعالى: ﴿ذُقْ إِنَّكَ أَنْتَ الْعَزِيزُ الْكَرِيمُ﴾[الدخان:49]، فهذا ورد وأريد به الإهانة.

- وقد يراد به التسخير، كما قال الله -تبارك وتعالى- لبني إسرائيل: ﴿كُونُوا قِرَدَةً خَاسِئِينَ﴾[البقرة:65]، فسخرهم الله -تبارك وتعالى- وقلب صورتهم إلى صورة القردة. فلم يكن الفعل منهم امتثال أمر حتى يقال إن الأمر هنا للوجوب، وإنما أريد بالأمر هنا التسخير.

- وقد يراد به الخبر، فيأتي الأمر ويراد به الخبر، كما يأتي الخبر، وهذا سبق، كقوله تعالى: ﴿وَالْوَالِدَاتُ يُرْضِعْنَ أَوْلَادَهُنَّ﴾[البقرة:233]، ﴿وَالَّذِينَ يُتَوَفَّوْنَ مِنْكُمْ وَيَذَرُونَ أَزْوَاجًا يَتَرَبَّصْنَ﴾[البقرة:234]، أي يتربصن.

فالصورة صورة الخبر، والمراد بها الإنشاء؛ الأمر. كذلك قد يأتي الأمر

والمراد به الخبر، كما قال النبي -صلى الله عليه وسلم-: «إذا لم تستحِ فاصنع ما شئت».

هذا على أحد القولين: أن الذي لا يستحي يصنع ما شاء، فقال: «فاصنع ما شئت»، والمراد الخبر: أن الذي لا يستحي يصنع ما شاء.

- وقد يُراد به الامتنان، كما قال الله -عز وجل-: ﴿كُلُوا مِنْ طَيِّبَاتِ مَا رَزَقْنَاكُمْ﴾[البقرة:57]، فهذا فيه الإباحة والامتنان.

فهذه صيغ أو أمور كثيرة أُريدت بهذه الصيغة التي هي في حقيقتها تدل على الأمر.

وقد ذكر الشيخ -رحمه الله- منها صورتين أو ثلاث صور: ذكر الندب والتهديد والإباحة، فقال: وقد يخرج الأمر عن الوجوب والفورية لدليل يقتضي ذلك، فيخرج عن الوجوب إلى معانٍ، منها الندب.

قال: كقوله تعالى: ﴿وَأَشْهِدُوا إِذَا تَبَايَعْتُمْ﴾[البقرة:282]، فالأمر بالإشهاد على التبايع للندب، لماذا للندب؟ جاء بالدليل، قال: لأن النبي -صلى الله عليه وسلم- اشترى فرسا من أعرابي ولم يشهد.

ولو كان الأمر للوجوب، فالنبي -صلى الله عليه وسلم- أول الممتثلين، ما أمر بأمر إلا وهو أول المؤتمرين، وما نهى عن نهي إلا وهو أول المنتهين، وما وعظ بشيء إلا وكان أول الموعوظين، وما رُجِّي بشيء إلا وكان أول الساعين إلى طريق الرجاء، كما قال الشاطبي -رحمه الله-.

فالله -عز وجل- يقول: ﴿وَأَشْهِدُوا إِذَا تَبَايَعْتُمْ﴾، هذا أمر من الله -

تبارك وتعالى-، ومع ذلك جعل النبي -صلى الله عليه وسلم- في قصة الصحابي المشهور الذي جعل النبي -صلى الله عليه وسلم- شهادته بشهادتين، وهو خزيمة بن ثابت رضي الله عنه ، اشترى النبي -صلى الله عليه وسلم- ولم يُشهد، فدل ذلك على أن الأمر هنا للندب وليس للوجوب، أي للاستحباب وليس للوجوب.

وقال الله -تبارك وتعالى- عن المكاتب من الرقيق: ﴿فَكَاتِبُوهُمْ إِنْ عَلِمْتُمْ فِيهِمْ خَيْرًا﴾[النور:33]، ولم يكن كل الصحابة يكاتبون إذا أرادوا عتق الرقيق. فهذه الآية وغيرها تدل على أن الأمر ليس للوجوب.

كذلك قال النبي -صلى الله عليه وسلم-: «صلوا قبل المغرب، صلوا قبل المغرب، صلوا قبل المغرب»، لو اقتصر النبي -صلى الله عليه وسلم- على ذلك لكان الأمر للوجوب، وكانت هذه الصلاة التي قبل المغرب راتبة كسائر الرواتب، فلما قال في الثالثة: «لمن شاء»، دل ذلك على أن الأمر للاستحباب روالندب، فإن فعلت أُجِرت، وإن تركت فلا إثم عليك، فالأمر قد يخرج عن الوجوب إلى معانٍ كثيرة، منها ماذا؟ منها الندب.

لكن الشيخ ابن عثيمين -رحمه الله- في شرحه أفاد فائدة طيبة، قال: وإن قلنا إن الإشهاد على التبايع للندب فهذا يقال في حق من تبايع لنفسه؛ لأن هذا مال يتصرف فيه كيفما شاء، صحيح؟ أما إن كان وليًّا على مال يتيم فهنا نقول: إن الإشهاد واجب، حفظًا لهذا الحق في مثل هذه الأمور الخطيرة؛ لأنه لو لم يُشهد لضاع حق غيره.

فالإنسان يجب أن يتصرف لغيره بالأصلح، ولا يجب أن يتصرف لنفسه بالأصلح، ولهذا يجوز أن يتبرع بماله كله لشخص، ولا يجوز أن يتبرع بمال وصي أو وليه لشخص، صحيح؟ لأن هذا يضر بالولي.

إذًا الأصل في الأمر أنه للوجوب، ولكن تجد بعض العلماء يقول إن الأمر هنا للندب؛ لماذا للندب؟ لوجود القرينة التي صرفت الأمر من الوجوب إلى ذلك، فإن لم تكن هناك قرينة فالأصل في الأمر أنه للوجوب.

مثال ذلك: أمر النبي -صلى الله عليه وسلم- باللحية، فاللحية واجبة، فهل هناك دليل يصرف هذا الأمر من الوجوب إلى الاستحباب؟ ليس هناك دليل، ولذلك اتفق الأئمة الأربعة على وجوب توفير اللحية وعلى حرمة حلقها؛ لأنه لم يكن هناك دليل صارف من أمر النبي -صلى الله عليه وسلم- وهذه الأوامر هي: أرخوا اللحى أو وفروا اللحى، ولم يكن هناك دليل صارف عن هذا الوجوب.

الصورة الثانية من الصور التي ذكرها الشيخ : الإباحة، أي تأتي صيغة الأمر والمراد بها الإباحة، ما معنى الإباحة؟ أن يستوي الطرفان.

قال: وأكثر ما يقع ذلك إذا ورد بعد الحظر أو جوابًا لما يتوهم أنه محظور، فلو ورد حظر لأمر ما ثم جاء الأمر بالمحظور قالوا: رُفع الحظر فيكون للإباحة.

قال الله -تبارك وتعالى-: ﴿لَا تَقْتُلُوا الصَّيْدَ وَأَنْتُمْ حُرُمٌ﴾[المائدة:95]، وقال: ﴿غَيْرَ مُحِلِّي الصَّيْدِ وَأَنْتُمْ

حُرُمٌ﴾[المائدة:1].

ماذا يُستفاد من هذه الآية؟ تحريم الصيد، أن يصيد المحرم أو أن يُصاد من أجله، هذا هو المراد منها.

ثم قال الله -عز وجل-: ﴿وَإِذَا حَلَلْتُمْ فَاصْطَادُوا﴾[المائدة:2]. هذه الإباحة كانت بعد حظر: ﴿لَا تَقْتُلُوا الصَّيْدَ وَأَنْتُمْ حُرُمٌ﴾[المائدة:95]، فهذه الإباحة رفعت المحظور، فيُستفاد من الأمر هنا الإباحة.

يقول الشيخ: يُستفاد منها الإباحة، ويُستفاد في كل أمر جاء بعد حظر الإباحة، وهذا عليه أكثر العلماء.

والقول الراجح في المسألة هو أن الأمر بعد الحظر لرفع الحظر؛ يرجع لما يفيده الأمر قبل الحظر، فإن كان قبل الحظر مباحًا رجعنا إلى الحكم الأول فيصير الحكم الإباحة، وإن كان واجبًا رجعنا إلى الحكم الأول فيصير الحكم واجبًا، وإن كان مندوبًا رجعنا إلى الحكم الأول فيصير الحكم مندوبًا، صحيح.

- مثال المندوب: قول النبي -صلى الله عليه وسلم-: «كنت قد نهيتكم عن زيارة القبور». النهي كان أولا، كان قبل ذلك.

فالصحابة كانوا يزورون القبور، فنهاهم -صلى الله عليه وسلم-، قال: «كنت قد نهيتكم»، ثم قال بعد ذلك: «ألا فزوروها»، ثم ذكر العلة: «فإنها تذكركم الآخرة».

فلما رُفع هذا الحظر، هل نقول إن زيارة القبور مباحة أم مستحبة؟ مستحبة؛ لهذه العلة التي ذكرها النبي -صلى الله عليه وسلم-.

كذلك هنا ما الأصل في الصيد؟ الإباحة، الأصل في الصيد أنه مباح، ثم جاء الحظر: ﴿لَا تَقْتُلُوا الصَّيْدَ وَأَنْتُمْ حُرُمٌ﴾[المائدة:95].

فإذا رُفع هذا الحظر، هل يعود إلى ما كان عليه سابقًا وهو أن الأصل في الصيد أنه مباح؟ نعم.

كذلك قال الله -تبارك وتعالى-: ﴿وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الْمَحِيضِ قُلْ هُوَ أَذًى فَاعْتَزِلُوا النِّسَاءَ فِي الْمَحِيضِ وَلا تَقْرَبُوهُنَّ حَتَّى يَطْهُرْنَ فَإِذَا تَطَهَّرْنَ﴾[البقرة:222] هذا ماذا؟ حظر ﴿فَإِذَا تَطَهَّرْنَ فَأْتُوهُنَّ﴾[البقرة:222]، هذا أمر.. وهو يفيد أن الأصل في إتيان المرأة أقل درجاته أن يقال إنه مستحب، صحيح؛ لأنه فيه عفة للزوج وعفة للزوجة، وقد يصل إلى حد الوجوب.

فإذا رُفع هذا الحظر بهذا الأمر الذي جاء بعد الحظر عاد إلى ما كان عليه أولًا ، فإن كان مباحًا رجع للإباحة، وإن كان واجبًا رجع للوجوب، وهكذا.

وهذا اختيار شيخ الإسلام ابن تيمية -رحمه الله-، والزركشي في البحر المحيط، وابن كثير -رحمه الله-؛ تجدون كلامه عند قول الله -تبارك وتعالى-: ﴿وَإِذَا حَلَلْتُمْ فَاصْطَادُوا﴾[المائدة:2]، حيث ذكر الخلاف في المسألة والترجيح.

والشنقيطي -رحمه الله-، هذا القول تنتظم به الأدلة.

ثم قال الشيخ بعد ذلك : التهديد، قال: كقوله تعالى: ﴿اعْمَلُوا مَا شِئْتُمْ إِنَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ﴾[فصلت:40]، فقوله: ﴿اعْمَلُوا مَا شِئْتُمْ﴾ لا يُفهم منه الوجوب.

وقوله تعالى: ﴿فَمَنْ شَاءَ فَلْيُؤْمِنْ وَمَنْ شَاءَ فَلْيَكْفُرْ﴾[الكهف:29] لا يُستدل به على حرية الاعتقاد؛ بدليل التهديد والقيد الذي جاء بعد ذلك.

قال -رحمه الله-: ويخرج الأمر عن الفورية إلى التراخي. أي أن الأصل في الأمر أنه يفيد الفور، وعرفنا معنى الفور، وهو امتثال الأمر عقب صدوره ، هذا هو الأصل في الأمر و قد يكون كذلك للتراخي، وذلك للقرينة التي دلت على أن الأمر يُراد به التراخي.

ثم ضرب مثالًا لذلك -رحمه الله-، قال: مثال قضاء رمضان، فإنه مأمور به، لكن دل الدليل على أنه للتراخي، فعن عائشة -رضي الله عنها- قالت: «كان يكون عليَّ الصوم من رمضان، فما أستطيع أن أقضيه إلا في شعبان، وذلك لمكان رسول الله -صلى الله عليه وسلم-»، قال: ولو كان التأخير محرمًا ما أُقِرَّت عليه عائشة -رضي الله عنها-.

فقضاء رمضان واجب، ووجوبه ليس على الفور. أما الدليل على وجوبه، فهو ما ذكره الشيخ -رحمه الله- من قول الله -تبارك وتعالى-: ﴿فَمَنْ كَانَ مِنْكُمْ مَرِيضًا أَوْ عَلَى سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِنْ أَيَّامٍ أُخَرَ﴾[البقرة:184].

أي: فمن كان منكم مريضًا أو على سفر فأفطر، فعدة من أيام أخر، فهذا يدل على أن قضاء رمضان واجب، ولكن هناك قرينة، وهي فعل عائشة -رضي الله عنها-، دلت على أن الأمر ليس على الفورية.

تقول عائشة -رضي الله عنها-: «كان يكون عليَّ الصوم في رمضان، فما أستطيع أن أقضيه إلا في شعبان»، فقضاء رمضان واجب، والأصل أنه على الفور، لكن هذا الحديث الذي عند البخاري دل على أنه على التراخي،

لقول عائشة -رضي الله عنها-: «ما أقضيه إلا في شعبان». إذًا، الأصل في الأوامر أنها على الفور، إلا إذا دل الدليل.

وقد ذكرنا أن الأمر على صور ثلاثة: إما أن يأتي مقيدًا بما يدل على فعله على الفور، أو فعله على التراخي، وإما أن يأتي مطلقًا، فإن جاء مطلقًا فالأصل فيه أنه على الفور، وذكرنا الأدلة على ذلك من الكتاب والسنة.

وإن جاء مقيدًا، فأهل العلم متفقون على إعمال هذا القيد، وإلا فلو ألغينا هذا القيد صار لغوًا، ولا يوجد ما هو لغوٌ لا في كتاب الله، ولا في سنة النبي -صلى الله عليه وسلم-.

ثم ذكر الشيخ مسألة أخرى بعد ذلك: ما لا يتم المأمور إلا به، قال: إذا توقف فعل المأمور به على شيء، كان ذلك الشيء مأمورًا به، فإن كان المأمور به واجبًا كان ذلك الشيء واجبًا، وإن كان المأمور به مندوبًا كان ذلك الشيء مندوبًا.

وهي قاعدة: ما لا يتم المأمور به إلا به فهو مأمور به، أو ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب، وما لا يتم المندوب إلا به فهو مندوب، ويطلق عليها بما هو أعم، وهي: أن الوسائل لها أحكام المقاصد، أو الأمور بمقاصدها.

فالشيخ يقول: ما لا يتم المأمور إلا به، أي إذا توقف فعل المأمور على شيء، ويدخل في المأمور أمران: الواجب والمندوب، لأن الواجب مأمور به، وكذلك المستحب مأمور به.

كما قال الله -تبارك وتعالى-: ﴿إِنَّ اللهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالإِحْسَانِ وَإِيتَاءِ ذِي الْقُرْبَى﴾[النحل:90]، فالعدل كله واجب، والإحسان منه ما هو واجب، ومنه ما

هو مستحب، إذًا المندوب مأمور به كما أن الواجب مأمور به.

فإذا كانت هناك وسيلة تؤدي إلى هذا الواجب، فهذه الوسيلة لها حكم هذا الواجب.

وقد ذكر الشيخ العثيمين –رحمه الله– بعض الأمثلة، من هذه الأمثلة: أنك إذا أردت أن تصلي فلم تجد الماء، فالأصل في شراء الماء أنه مباح، إذ الأصل في البيع والشراء الإباحة، ولكن إذا توقف وضوؤك للصلاة على شراء هذا الماء، ينتقل الحكم من الإباحة إلى الوجوب، فيصير شراء الماء واجبًا.

ما الأصل في شراء الثياب؟ الإباحة، ولكن إذا أردت أن تصلي فلم تجد ثوبًا إلا أن تشتريه، صار شراء الثوب في هذه الحالة واجبًا، لأنه ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب.

كذلك المندوب، إذا أردت أن تدخل في الصلاة ولم يكن معك سواك، فاشتريت سواكًا، يصير شراء السواك مندوبًا، لماذا؟ لأنك ستفعل به أمرًا مندوبًا.

فنقول: ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب، فإذا أمرك الشرع بالصلاة فقد أمرك بالطهارة، فإن لم تكن الطهارة إلا بشراء الماء صار شراء الماء واجبًا، وإذا أمرك الشرع بستر العورة ولم يكن ستر العورة إلا بشراء الثوب صار شراء الثوب واجبًا.

ونقول كذلك: ما لا يتم المندوب إلا به فهو مندوب، فإذا أمرك الشرع بالتطيب لصلاة الجمعة مثلًا، فصار شراء الطيب مندوبًا، لأنه يؤدي إلى أمر مندوب، وهو التطيب.

ونزيد على قول المصنف، فنقول: كذلك ما لا يتم ترك المحرم إلا به فهو

واجب، فإذا خشي المرء على نفسه الزنا، صار الزواج في حقه واجبًا؛ لأنه لن يتم ترك المحرم إلا بهذا الأمر.

فهذه القاعدة التي ذكرها المصنف -رحمه الله-، قال: مثال الواجب ستر العورة، فإذا توقف على شراء ثوب كان ذلك الشراء واجبًا، ومثال المندوب التطيب للجمعة، فإذا توقف على شراء طيب كان ذلك الشراء مندوبًا.

قال: وهذه القاعدة في ضمن قاعدة أعم منها، وهي: الوسائل لها أحكام المقاصد، فوسائل المأمورات مأمور بها، ووسائل المنهيات منهي عنها.

ما حكم السفر؟ الأصل فيه أنه مباح، طيب لو أن إنسانًا أراد أن يسافر لفعل المعصية، انتقل الحكم من الإباحة إلى التحريم، فصار سفره في هذه الحالة محرمًا، لأن هذه الوسيلة هي وسيلة لأمر منهي عنه، فتأخذ حكم هذا المنهي عنه.

إذن تكلم المصنف -رحمه الله- في باب الأمر على حد الأمر، وعلى حكم الأمر، وعلى صيغة الأمر، الصيغ التي ترد وتفيد الأمر والوجوب، وكذلك على أن الأمر قد يخرج عن الوجوب إلى صور شتى ذكرناها، وتكلم كذلك على أن الوسائل لها أحكام المقاصد.

ثم تكلم بعد ذلك عن النهي، وسبق أن بيَّنَّا لماذا قدَّم الأمر على النهي... لأن الأمر إخراج من العدم إلى الوجود، ولأن الأمر أشرف من النهي، إذ تحصيل المطلوب خير من ترك المحظور.

ولابد أن نعلم أن كل مسألة في الأمر لها وزان كذلك في النهي، كما قال ابن قدامة -رحمه الله- في روضة الناظر.

قال –رحمه الله– ما نصه:: اعلم أن ما ذكرناه من الأوامر، يعني مما مضى، تتضح به أحكام النواهي، فكل مسألة من الأوامر لها وزان من النواهي على العكس.

ثم بين ذلك بقوله: فالأمر ظاهر في الوجوب، والنهي ظاهر في التحريم كما سيرد، وصيغة الأمر "افعل"، وصيغة النهي "لا تفعل"، ولذلك قال: لها وزان على العكس، والأمر يقتضي صحة المأمور به، والنهي يقتضي فساد المنهي عنه.

والمكلف يخرج من عهدة التكليف بفعله، يعني بفعل المأمور، والمكلف يخرج كذلك من عهدة التكليف بالنهي في النهي بماذا؟ بتركه، فكل مسألة وردت في الأمر لها وزان في النهي على العكس.

ننطلق من هذا الكلام إلى بيان بعض المسائل.

المسألة الأولى: وهي حد النهي أو تعريف النهي، قال –رحمه الله–: النهي قول يتضمن طلب الكف على وجه الاستعلاء، بصيغة مخصوصة، هي المضارع المقرون بلا الناهية.

و قوله "قول" أخرج الإشارة، وأخرج الفعل، وأخرج الكتابة، كما أخرجهم في باب الأمر.

قال: يتضمن طلب الكف، قوله "قول" هذا أدخل الأمر، فلما قال "طلب الكف" أخرج الأمر، لأن الأمر طلب فعل.

وقوله "على وجه الاستعلاء" أخرج ما أخرجه الشيخ قبل ذلك، وهو ما كان مساويًا أو ما كان أدنى منه، فهذا لا يسمى نهيًا، فلو أن ابنك قال لك: لا تفعل

كذا، فهذا لا يسمى نهيًا، وإنما يسمى توسُّلًا، أو يسمى التماسًا.

ولو أنَّ قرينًا لك قال: لا تفعل، فهذا لا يسمى نهيًا، وإنما يسمى توسُّلًا.

فالمساوي الالتماس، والأدنى توسل أو سؤال، إذًا الشيخ ههنا قصر النهي على ما كان من أعلى إلى أدنى، ولذلك قال: على وجه الاستعلاء.

وقلنا قبل ذلك إن العلماء فرّقوا بين الاستعلاء والعلو، فالعلو يكون في رتبة الآمر الناهي، هو نفسه في مكان رفيع، كأن يكون أميرًا أو قائدًا، فهذا على وجه العلو.

أما الاستعلاء فيكون في طريقة الأمر والنهي، يعني قد يكون مساويًا، إنما طريقة الأمر والنهي فيها استعلاء.

نقول: إذا كان هذا هو النهي في اللغة أو في الاصطلاح، فليس هو النهي في الشرع، فالنهي في الشرع أعم من ذلك، وكما قلنا إن الأمر في الشرع أعم من ذلك.

ما دل على طلب الفعل على وجه الإلزام.

فقولنا: ما دل على طلب الفعل، هذا يدخل القول ويدخل الإشارة ويدخل الكتابة.

فإذا كانت كل مسألة في الأمر لها وزان في النهي على وجه العكس، فحد النهي: ما دل على طلب الترك على وجه الإلزام.

ما دل على طلب الترك، أي ترك الفعل، على وجه الإلزام، فيدخل فيه القول والإشارة والكتابة.

فلو أن النبي -صلى الله عليه وسلم- كتب للأمراء في الغزو ألا يقتلوا وليدًا

ولا شيخًا، وألا يهدموا صومعة، وألا يمثلوا، وألا كذا، هذه كتابة من النبي -صلى الله عليه وسلم-، فهل هذا يسمى في الاصطلاح نهيًا؟ في الاصطلاح لا يسمى نهيًا، لأنهم قصروا النهي على القول.

هل هذا يسمى في الشرع نهيًا؟ لأن كل ما دل على طلب الترك فهو في الشرع يسمى نهيًا.

قال: مثاله قوله تعالى: ﴿وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَاءَ الَّذِينَ كَذَّبُوا بِآيَاتِنَا وَالَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِالْآخِرَةِ﴾[الأنعام:150].

لماذا ضرب هذا المثال؟ لأننا قلنا إن كل مسألة في النهي لها وزان في الأمر.

ما صيغة الأمر؟ افعل.

ما صيغة النهي؟ لا تفعل، المضارع المقرون بلا الناهية، لا تفعل. أين هو في هذه الآية؟ ﴿وَلَا تَتَّبِعْ﴾، إذًا هذه الآية تدل على النهي. لو قلت لك: ما الشاهد في هذه الآية على أنها تدل على النهي؟ تقول إن الله -تبارك وتعالى- قال: ﴿وَلَا تَتَّبِعْ﴾، وصيغة النهي لا تفعل.

قال: خرج بقولنا بصيغة مخصوصة، هي المضارع إلى آخره، ما دل على طلب الكف بصيغة الأمر.

خرج بقولنا بصيغة مخصوصة، هي المضارع المسبوق بلا الناهية.

يخرج مثل دع واترك وكف ونحوها، فإن هذه، وإن تضمنت طلب الكف، فإنها بصيغة الأمر، فتكون أمرًا لا نهيًا.

فالشيخ يقول إن الصيغة التي تقتضي النهي في أفعال كقولهم: دع أو اترك أو كف، لا تسمى نهيًا، وإنما تسمى أمرًا.

قلت: قال ابن النجار -رحمه الله- في الكوكب المنير: إن هذا غير صحيح، بل هي نهي، لأنها في معنى النهي.

ولذلك نحن نستفيد طلب الكف بغير هذه الصيغة، بغير لا تفعل. ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ﴾[المائدة:3]، هذا يقتضي النهي. ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتُكُمْ﴾[النساء:23]، هذا يقتضي النهي، إلى غير ذلك.

فالصحيح أن هذه الصيغة، وإن لم ترد بلفظ لا تفعل، فهي أيضًا نهي، فإذا قال النبي -صلى الله عليه وسلم- مثلًا: «دع ما يريبك إلى ما لا يريبك»، فهذا نهي من النبي -صلى الله عليه وسلم- من جهة المعنى، وإن كانت الصيغة صيغة أمر.

وكذلك قول النبي -صلى الله عليه وسلم-: «كف عليك هذا» وأمسك بلسانه -صلى الله عليه وسلم-، وقوله: «اجتنبوا السبع الموبقات»، فهذا يقتضي النهي، وإن كانت الصيغة صيغة أمر.

قال: وقد يُستفاد طلب الكف بغير صيغة النهي،مثل أن يُوصف الفعل بالتحريم، فإن وصف الفعل بالتحريم فهذا يقتضي النهي. لماذا؟ لأن التحريم في اللغة يعني المنع.

- ﴿وَحَرَامٌ عَلَى قَرْيَةٍ أَهْلَكْنَاهَا﴾[الأنبياء:95]، يعني منعنا ذلك عن القرية، ﴿وَحَرَّمْنَا عَلَيْهِ الْمَرَاضِعَ﴾[القصص:12]،لا يقصد بالتحريم هنا التحريم الشرعي، ولكن يُقصد به التحريم من جهة اللغة.

فإذا قال: حرمت عليكم الميتة، أي مُنعت، وما مُنعت إلا لأنها محرمة، أي لا تأكلوها، كذلك التحريم في قوله ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتُكُمْ﴾[النساء:23]

- كذلك أن يُوصف هذا الفعل بأنه محظور، أو يُوصف بالقبح، أو أن يُذم فاعله، أو يُترتب على فعله عقاب، أو أن ينفي الله -تبارك وتعالى- الحل.

- أن ينفي الله -تبارك وتعالى- الحل، كما قال الله -تبارك وتعالى-: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا يَحِلُّ لَكُمْ أَنْ تَرِثُوا النِّسَاءَ كَرْهًا﴾[النساء:19].

- أو أن يرد بلفظ النهي، النهي، كما قال أحد الصحابة: «نهى رسول الله صلى الله عليه وسلم عن صوم يوم الفطر»، أي بلفظ النهي بهذه الحروف، فهذا يدل كذلك على التحريم.

- أو أن يُرتب عليه عقوبة، قال: ﴿وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا﴾[المائدة:38]فترتب العقوبة على فعل معين يدل على حرمة هذا الفعل، وأنه غير مأذون فيه.

قلنا: إن كل مسألة في النهي أو في الأمر لها وزان.

هل الأمر يقتضي الفور أم لا يقتضي الفور؟ يقتضي الفور.

فهل النهي كذلك يقتضي الفور أم لا يقتضي الفور؟ يقتضي الفور، ويقتضي كذلك التكرار، وهذا بالإجماع، النهي يقتضي الفور والتكرار.

وذلك لأن النهي يقتضي الترك، وهو فعل سلبي يجب ألا يظهر.

فإذا قال الله -تبارك وتعالى-: ﴿وَلَا تَقْرَبُوا الزِّنَا﴾[الإسراء:32]، فلا يعني هذا مرة واحدة، هذا بخلاف ماذا؟ بخلاف الأمر، لأن ظهورالمأمور به مرة واحدة تبرأ به الذمة ويسقط الطلب، ولذلك لما قال: «إن الله كتب عليكم الحج فحجوا» غضب لما سأله السائل وقال: «في كل عام يا رسول الله؟».

أما هنا فقلنا: إن النهي يقتضي الترك، وهذا فعل سلبي يجب ألا يظهر، فإذا

قال الله -تبارك وتعالى-: ﴿وَلَا تَقْرَبُوا الزِّنَا﴾[الإسراء:32]، فلا يعني مرة واحدة، بل أبدًا، لأنه لو ظهر مرة واحدة فهذا يخالف الامتثال.

ولقول النبي -صلى الله عليه وسلم-: «وإذا نهيتكم عن شيء فاجتنبوه»، فقول: «فاجتنبوه» يقتضي عدم ظهوره مطلقًا، ولازمه الاجتناب دائما، فيقتضي تكرار ترك الفعل.

فلو عاش المرء مئة عام ثم زنى آخر عمره مرة واحدة، عاش مئة عام تاركًا للزنا ثم زنى مرة واحدة، لعد زانيًا، لأن الأصل الكف في كل زمان ومكان، فهذا هو الذي يقتضيه الترك أو يقتضيه النهي.

قال المصنف -رحمه الله-: ما تقتضيه صيغة النهي، تكلمنا أنها تقتضي الترك على الفور، وتقتضي تكرار هذا الترك، وتقتضي كذلك تحريم المنهي عنه.

قال الشيخ : صيغة النهي تقتضي تحريم المنهي عنه وفساده.

هنا أمران:

- الأمر الأول: أن صيغة النهي تقتضي تحريم المنهي عنه
- والأمر الثاني: أنها تقتضي فساد المنهي عنه، سواء كان في العبادات أو في المعاملات.

قال: فمن الأدلة على أنها تقتضي التحريم قوله تعالى: ﴿وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا﴾[الحشر:7].

وكذلك هناك دليل قوي في هذه المسألة يستدل به الشاطبي -رحمه الله- على أن الأصل في الأمر أنه للوجوب، وأن الأصل في النهي أنه للتحريم.

ما هذا الدليل؟ هذا الدليل هو كثرة الجزئيات التي وردت في الشرع، وظهر

فيها أن النهي للتحريم.

لو قلت لك: ما الدليل على أن الأمر للوجوب؟ هتقول لي: ﴿وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ﴾،

ما الدليل على أن الأمر للوجوب؟ ﴿وَآتُوا الزَّكَاةَ﴾.

ما الدليل على أن الأمر للوجوب؟ ﴿وَأَتِمُّوا الْحَجَّ وَالْعُمْرَةَ لِلَّهِ﴾.

ما الدليل على أن الأمر للوجوب؟ ﴿اعْبُدُوا اللهَ مَا لَكُمْ مِنْ إِلَهٍ غَيْرُهُ﴾.

ما الدليل على أن الأمر للوجوب؟ آيات وجزئيات كثيرة وردت في الكتاب والسنة فيها صيغة "افعل"، فلما نظرنا فيما تقتضيه هذه الصيغة وجدنا أنها تقتضي الوجوب لا غير.

فكثرة الجزئيات، وليست جزئية واحدة، دلت على هذه القاعدة العامة: أن الأمر للوجوب.

إذن عندما أقول لك: ما دليل الأمر للوجوب؟ لا تقل: ﴿وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ﴾ فقط، فهذا مجرد مثال، إنما تقول: كثرة الجزئيات، هذه الجزئيات الكثيرة جدًا التي لا تكاد تُحصر، خرجنا منها بقاعدة عامة. يقول عنها الشاطبي -رحمه الله-: إنها تشبه التواتر، شبه المعنوي، لأنها اشتركت في أمر كلي. ما هذا الأمر؟ أن صيغة الأمر المجرد تدل على الوجوب.

كذلك عندما نتكلم عن النهي، كثرة الجزئيات التي وردت في الشرع تدل على قاعدة عامة. ما هذه القاعدة؟ أن الأصل في النهي أنه للتحريم.

مثال ذلك: قال تعالى: ﴿وَلَا تَقْرَبُوا الزِّنَا﴾، قال: ﴿لَا تَأْكُلُوا الرِّبَا﴾، قال:

﴿وَلَا تَقْتُلُوا أَنْفُسَكُمْ﴾، ﴿وَلَا تَقْتُلُوا النَّفْسَ الَّتِي حَرَّمَ اللهُ إِلَّا بِالْحَقِّ﴾، ﴿يَا بُنَيَّ لَا تُشْرِكْ بِاللهِ﴾.

﴿لَا تُشْرِكْ بِاللهِ﴾[لقمان:13]، جزئيات كثيرة جدًا. لما نظرنا فيما تقتضيه هذه الجزئيات دلت على التحريم، لم تقتضِ إلا التحريم، فخرجنا من هذه الجزئيات بقاعدة عامة. أن الأصل في النهي أنه للتحريم.

اختم بقول الشافعي -رحمه الله-.

قال الشافعي -رحمه الله- في كتاب «الأم»: أصل النهي من رسول الله -صلى الله عليه وسلم-، أن كل ما نهى عنه فهو محرم حتى تأتي عنه دلالة تدل على أنه إنما نهى عنه لمعنى غير التحريم.

قال المصنف -رحمه الله-: صيغة النهي عند الإطلاق تقتضي تحريم المنهي عنه وفساده.

انتهينا من الأمر الأول، وهو اقتضاء صيغة النهي التحريم وبينَّا ذلك، وسنتكلم الآن على الأمر الثاني:

الأمر الثاني: صيغة النهي تقتضي الفساد، واقتضاء الفساد هنا المقصود به الفساد في الشرع، لا الفساد في اللغة؛ لأن صيغة النهي من جهة اللغة لا تدل على أكثر من مجرد طلب الكف عن الفعل على وجه الجزم والقطع، فهي تقتضي الكف، وأما اقتضاؤها للفساد أو البطلان، يعني بطلان الفعل المنهي عنه أو فساد الفعل المنهي عنه، فهذا قدر زائد يحتاج إلى دليل آخر غير اللغة.

ما معنى أن النهي يقتضي الفساد في العبادة؟ معنى الفساد كما قال القرافي -رحمه الله-: أي أنها وقعت على نوع من الخلل، أن العبادة وقعت على نوع من

الخلل يوجب بقاء الذمة مشغولة بها، فالعبادة لو وقعت فاسدة فهذا يعني أن الذمة لم تبرأ، وأنها ما زالت مطالبة بها.

فإذا صلى الإنسان بلا وضوء، وقد نهاك الشرع أن تصلي بلا وضوء، فإذا خالف المرء النهي ووقع فيه فلا تبرأ ذمته بهذه الصلاة، لماذا؟ لأنه لم يأت بالصلاة على وجهها، فهذا معنى البطلان أو الفساد في العبادات، أن الذمة ما زالت مشغولة بهذه العبادة.

وأما الفساد أو البطلان في المعاملات فمعناه كما مضى: عدم ترتب الآثار على هذه المعاملة، فإن كانت عقد ملك مثلًا ووقع فاسدًا، كأن يقع على ميتة، أو على خمر، أو على حمل في بطن بهيمة، فالنبي -صلى الله عليه وسلم- نهى عن مثل هذه الأمور، فإذا وقع العقد على ما نهى عنه النبي -صلى الله عليه وسلم-، فهذا يقتضي الفساد. فلا يترتب عليه أي أثر، فلا يترتب عليه انتقال الملك، فالملك ما زال في حيز صاحبه، ولا يترتب عليه كذلك الانتفاع، فلا يجوز له أن ينتفع به.

وسبق أن قلنا: إن الفاسد والباطل واحد عند الجمهور بمعنى واحد.

لماذا تقتضي صيغة النهي فساد المنهي عنه ؟ للدليل الذي ذكره المصنف -رحمه الله-، قال: ومن الأدلة على أنه يقتضي الفساد، قوله -صلى الله عليه وسلم-: «من عمل عملًا ليس عليه أمرنا فهو رد»، أو أي مردود، وما نُهي عنه فليس عليه أمر النبي -صلى الله عليه وسلم- فيكون مردودًا.

ومازال العلماء من قديم يستدلون بهذا الحديث على أن النهي يقتضي الفساد، قال الخطابي -رحمه الله-: هذا مذهب العلماء في قديم الدهر وحديثه، أن النهي

الوارد في الشرع يقتضي الفساد، والخطابي تقريبًا من علماء القرن الرابع أو الخامس.

قال: هذا مذهب العلماء في قديم الدهر وحديثه، لحديث عائشة -رضي الله عنها- المتفق عليه: «من عمل عملًا ليس عليه أمرنا فهو رد».

وجه الاستدلال من هذا الحديث: أن النبي -صلى الله عليه وسلم- قال: «عملًا»، وهذا نكرة في سياق الشرط، فهي تفيد كل عمل، لأن النكرة في سياق الشرط كما قلنا للعموم، فهي تفيد كل عمل، سواء كان عبادة أو معاملة، فكل عمل ليس على سنن الشريعة فهو مردود على صاحبه، وكأنه لم يوجد، فالحديث عام. إذًا الدليل الأول: هذا الحديث، هذا الحديث عمدة في هذا الباب.

فإذا قال النبي -صلى الله عليه وسلم- مثلًا: «لا صلاة بعد العصر حتى تغرب الشمس»، فقول النبي -صلى الله عليه وسلم-: «لا صلاة»، فهذه نكرة في سياق النفي، فهذه أيضًا تعم، فلو أن رجلًا صلى صلاة بعد العصر لغير سبب ، فيقال له: هذه الصلاة أولًا من جهة الحكم أنها حرام، لأن النبي -صلى الله عليه وسلم- قال: «لا صلاة»، وهذا أبلغ في النهي، ومن جهة الثمرة المترتبة عليها نقول: هذا عمل باطل، وهذه الصلاة باطلة، وبالتالي ترد عليه ولا تقبل منه.

كذلك مما استدل به العلماء على أن الأصل في النهي أنه يقتضي الفساد، ما قاله صاحب شرح الكوكب المنير: إن العلماء لم يزالوا يستدلون على الفساد بالنهي، كاحتجاج ابن عمر -رضي الله عنهما- بقوله تعالى: ﴿وَلا تَنكِحُوا الْمُشْرِكَاتِ حَتَّى يُؤْمِنَّ﴾[البقرة:221]، فاحتج بمجرد النهي على بطلان نكاح المشركة، مع

أن النبي -صلى الله عليه وسلم- لم يأت عنه أنه قال: «نكاح المشركة باطل»، إنما احتج الصحابة بمجرد النهي على البطلان.

واستدلال الصحابة -رضي الله عنهم- على فساد عقود الربا، بقوله -صلى الله عليه وسلم-: «لا تبيعوا الذهب بالذهب إلا بمثل»، لا تبيعوا، لا تفعلوا، هذا هو النهي وصيغة النهي، فاستدل بمجرد النهي على الفساد، وعلى فساد نكاح المحرم بالنهي عنه، أن النبي -صلى الله عليه وسلم- قال: «لا ينكح المحرم»، فمجرد نهي النبي -صلى الله عليه وسلم- هذا يدل على الفساد.

قال ابن النجار: وقد شاع وذاع ذكره، يعني هذا شاع وذاع بين الصحابة من غير نكير، فصار كالإجماع، ، فكان بعض الصحابة يستدل بذلك على أن مجرد النهي يقتضي الفساد، فكان غيرهم يرى استدلال بعض الصحابة كابن عمر مثلًا بمجرد النهي على البطلان ولا ينكر، ولا يوجد له مخالف، فهذا صار كالإجماع.

إذًا الأصل في النهي أنه يقتضي أمرين: يقتضي التحريم، وكذلك يقتضي الفساد.

كذلك من جهة النظر والاعتبار، كيف ذلك؟ لأن الشرع إذا نهى عن أمر، فلا بد أن يكون المنهي عنه مفسدته خالصة أو راجحة، إذا نهى الشرع عن شيء فلا بد أن يكون هذا المنهي عنه مفسدته خالصة أو راجحة.

إما أنه لا مصلحة فيه البتة، أو فيه مصلحة ولكن المفسدة تربو على المصلحة.

﴿يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْخَمْرِ وَالْمَيْسِرِ قُلْ فِيهِمَا إِثْمٌ كَبِيرٌ وَمَنَافِعُ لِلنَّاسِ وَإِثْمُهُمَا أَكْبَرُ

مِنْ نَفْعِهِمَا﴾[البقرة:219]، فهذا علة تحريم الخمر، لأن المفسدة تربو على أو تزيد على المصلحة، وبالتالي حُرِّم.

فالشرع إذا نهى عن أمر كما قلنا، فهو لا ينهى عن المصالح الخالصة، أو الراجحة، وإنما ينهى عما مفسدته خالصة أو راجحة، فإذا قام المرء بعد ذلك بتصحيح أمر نهى عنه الشرع فقد عارض وناقض الشرع، وهذا من جهة النظر.

قال الشيخ – رحمه الله- من الأدلة على أنه يقتضي الفساد قوله –صلى الله عليه وسلم-: «من عمل عملًا ليس عليه أمرنا فهو رد»، أي مردود، وما نُهي عنه فليس عليه أمر النبي –صلى الله عليه وسلم-، فيكون مردودًا، وقوله: «رد» هو مصدر بمعنى اسم المفعول، يعني مردود وباطل وحرام، فهذا ليس عليه أمر النبي – صلى الله عليه وسلم-.

لكننا نظرنا في بعض أمور الشرع، فوجدنا النهي عنها ومع ذلك تصح المعاملة، أي لا يقتضي الفساد، وجدنا أمورًا في الشرع ورد فيها النهي ومع ذلك ترتب عليها أثر كصحة المعاملة مثلا.

ولذلك الشيخ –رحمه الله- بعد أن قرر هذه القاعدة العامة، وهي أن الأصل في النهي أنه يقتضي الفساد، فَصَّل في أمور كما فصلها أهل العلم، على مقتضى المذهب الحنبلي، فقال: هذا وقاعدة المذهب في المنهي عنه، هل يكون باطلًا أو صحيحًا مع التحريم كما يلي:

قاعدة المذهب: هل يكون المنهي عنه باطلًا، يعني مطلقًا، أو في العبادات دون المعاملات، أو صحيحًا مع التحريم؟ فهذا مما جاء فيه التفصيل، جاء في المذهب الحنبلي وفي غيره من المذاهب أن النهي قد يرد، ومع ذلك قد يقتضي

الفساد كما هو الأصل، أو قد يقتضي الصحة مع الإثم، يترتب عليه الأثر، أو أنهم فرقوا بين العبادات والمعاملات.

فقال: أن يكون النهي عائدًا إلى ذات المنهي عنه أو شرطه فيكون باطلًا؛ فإذا عاد النهي إلى ذات المنهي عنه أو إلى شرطه، فهذا يكون باطلًا.

مثال ذلك : قال النبي -صلى الله عليه وسلم-: «لَعَنَ اللهُ الخَمْرَ، وَشَارِبَهَا، وَسَاقِيَهَا، وَبَائِعَهَا، وَمُبْتَاعَهَا، وَعَاصِرَهَا، وَمُعْتَصِرَهَا، وَحَامِلَهَا، وَالمَحْمُولَةَ إِلَيْهِ»، فبيع الخمر لا يجوز، للنهي عنه.

عاد النهي إلى ذات المنهي عنه الذي سيتم وينعقد عليه العقد، فإذا عاد النهي إلى ذات المنهي عنه فهذا يقتضي الفساد.

ما معنى يقتضي الفساد؟ أي إنه لا يترتب عليه أثر، فلو أن رجلين عقدا عقدًا على زجاجة خمر، وتساوما، وجلبا من يكتب هذا العقد، واتفقا، ودفع المشتري الثمن، ثم قبض الآخر الثمن وأعطاه المثمن الذي هو زجاجة الخمر، فنقول: هذا كله باطل، لا يترتب عليه شيء، لأن النهي عائد إلى ذات المبيع، إلى ذات العقد، ليس عائدًا إلى أمر خارج، ولذا لا يترتب عليه أي أثر.

إذن متى يقتضي النهي البطلان ؟

إذا عاد إلى ذات المنهي، وكذلك إذا عاد إلى شرطه أو ركنه المؤثر فيه.

وذلك كالمثال الذي ضربناه منذ قليل كالصلاة والطهارة، فالطهارة شرط في صحة الصلاة، ونهاك الشرع عن أن تأتي بالمشروط بلا شرط، أي أن تصلي بلا طهارة، فلو أن إنسانًا صلى بغير طهارة فنقول: هذا لا يترتب عليه أثر، ولا تبرأ به الذمة. لماذا لا تبرأ به الذمة؟ لأن النهي عائد إلى شرط في العبادة.

وكذلك قول النبي -صلى الله عليه وسلم-: «لا نكاح إلا بولي»، فجعل النبي -صلى الله عليه وسلم- وجود الولي شرطًا في صحة النكاح، فلو أننا صححنا النكاح بلا ولي لأثبتنا نكاحًا نفاه الشرع، كما يقول الشيخ، لأن النبي -صلى الله عليه وسلم- قال: «لا نكاح»، وهذه نكرة في سياق النفي فتعم كل نكاح ، وهذا فيه شيء من محادة الله -عز وجل-.

وعمدتنا في ذلك قول النبي -صلى الله عليه وسلم-: «من عمل عملًا ليس عليه أمرنا»، فإن النبي -صلى الله عليه وسلم- بيّن أن العبادة لها شروط وأركان، فلا يجوز لك أن تأتي العبادة بغير شرطها أو ركنها، ولمَّا أحلّ لنا العقود، والأصل فيها الحل والإباحة، ما تركها هكذا، وإنما جعل لها شروطًا وأركانًا كذلك.

من ذلك صحة الانتفاع بالمبيع، وأن يكون طاهرًا غير نجس، فلو تم العقد على نجس فلا يترتب عليه أثر.

والشيخ رحمه الله ضرب مثالًا آخر، قال: مثال العائد إلى ذات المنهي عنه في العبادة: النهي عن صوم يوم العيدين، فإن النبي -صلى الله عليه وسلم- صح عنه النهي عن صوم العيدين، فنهي النبي -صلى الله عليه وسلم- راجع إلى صوم ذات اليومين، فهذا نهي يعود إلى الذات، فهذا يقتضي أن من صام يوم العيدين فإنه لا يترتب عليه أثر.

والأحناف يقولون في هذه الصورة، أي فيمن صام يوم العيدين، يقولون: إن الفعل صحيح بذاته، فاسد بوصفه؛ لأن الأصل في الصيام أنه عبادة، وهو أتى بهذا الصيام، لكنه أوقعه في وقت غير مشروع، ولذلك الأحناف يقولون: إن الباطل

هو ما ورد النهي عن وصفه وذاته، يعني أن يرد وقد تضمن الأمرين. أما إن ورد على هذه الصورة، فالأصل في الصيام أنه مشروع، لكن الصائم أوقعه في غير وقته.

ولذلك يصححون مثلًا صورة التفاضل في الدراهم، يقولون: لو أن إنسانًا تعامل بالصرف أو بالدراهم مع رجل آخر، فمثلًا قابل درهمًا بدرهمين، فيقولون: هذا البيع ليس باطلًا من أصله، البيع صحيح، ولكن الصورة والوصف الزائد هو الذي أفسدها، ومن ثم نصحح هذه الصورة عند الأحناف برد الدرهم الزائد.

بينما يرى الجمهور أن العبادة من أساسها باطلة لا تصح، لأن هذه الصورة رجعت إلى شرط أو ركن في المعاملة، وبالتالي عند الجمهور إذا عاد النهي إلى الذات أو إلى الوصف، سواء كان هذا الوصف أو شرطًا في العبادة أو في المعاملة، فهذا يقتضي الفساد.

كذلك لو أن امرأة صلّت وهي حائض، فهي كمن صلّى بغير وضوء، لأنها لم تأتِ بشرط العبادة، والنبي -صلى الله عليه وسلم- نهى الحائض أن تصلي وأن تصوم، كذلك لو صامت وهي حائض، ولذلك أجمع العلماء على أن صوم الحائض باطل لا يُقبل.

ومثال العائد إلى ذاته في المعاملة: النهي عن البيع بعد نداء الجمعة الثاني ممن تلزمه الجمعة، قال الله -تبارك وتعالى-: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا نُودِيَ لِلصَّلَاةِ مِنْ يَوْمِ الْجُمُعَةِ فَاسْعَوْا إِلَى ذِكْرِ اللهِ وَذَرُوا الْبَيْعَ﴾[الجمعة:9].

فنهى الله -تبارك وتعالى- عن تعاطي البيع بعد نداء الجمعة الثانية لمن تلزمه الجمعة من الرجال أو ممن استوفى الشروط.

الله -تبارك وتعالى- نهى عن نفس البيع في هذا الوقت، فلو أن رجلين قاما أو تعاطيا البيع في هذا الوقت بعد نداء الجمعة الثاني فنقول على قول الحنابلة خاصة: نقول إن هذا البيع فاسد، لا يترتب عليه أي أثر، لأنه من العمل الذي ليس عليه أمر النبي -صلى الله عليه وسلم-.

هذا إذا عاد إلى الذات طب كيف إذا عاد إلى الشرط؟ ذكرنا مثالًا الذي هو الوضوء، والشيخ ذكر مثالًا آخر الذي هو ستر العورة، فستر العورة شرط في صحة الصلاة.

فلو أن إنسانًا ستر عورته بثوب من حرير، فهذا الثوب ليس هو ما أُمر أن يستر عورته به ؛ لأن النبي -صلى الله عليه وسلم- بيّن أن الذهب والحرير محرمان على ذكور هذه الأمة، وأن من لبسهما في الدنيا فلن يلبسهما في الآخرة.

فنقول هنا: النهي عاد إلى شرط هو ستر العورة. فيقال: طالما أن النهي عاد إلى الشرط، إذًا العبادة لا تصح، ولا يترتب عليها أي أثر.

اغتصب إنسان أرضًا، ثم أذّن العصر فصلى فيها، هل هذه الصلاة صحيحة؟ هل هذه الأرض هي الأرض المطالب أن يقيم الصلاة فيها؟ ليست بأرضه، وليست ملكًا له، إذًا على قول الحنابلة نقول: الصلاة باطلة، ولا يترتب عليها أي أثر، بخلاف قول الجمهور.

ما قول الجمهور؟

الجمهور يقولون: الجهة منفكة.

هل الحرير منهي عنه في الصلاة فقط، أم في الصلاة وخارجها؟

في الصلاة وخارجها، إذًا لبس الحرير لا علاقة له بالصلاة؛ لأنه منهي عنه سواء كان في عبادة أو في غيرها.

غصب الأرض منهي عنه، في الصلاة وخارج الصلاة.

إذًا قالوا: الجهة منفكة، فلم يكن التحريم هنا، والنهي هنا، لذات الصلاة، فلا يقال: إن النهي يعود على العبادة بالبطلان، أو المعاملة بالبطلان.

متى يعود بالبطلان؟ إذا جاء في الشرع ما يدل على تحريم الصلاة بالحرير، فلو جاء النبي -صلى الله عليه وسلم- أنه قال: «لا تصلوا وعليكم لباس من حرير»، فهنا النبي -صلى الله عليه وسلم- نص على تحريم الصلاة بلباس الحرير، فصار عدم لبس الحرير شرطًا في صحة الصلاة.

فلو صلى إنسان في ثياب من حرير نقول: الصلاة باطلة. كذلك لو قال النبي -صلى الله عليه وسلم-: «لا تصلوا في أرض مغصوبة»، فصلى إنسان في أرض مغصوبة نقول ماذا؟ الصلاة باطلة؛ لأن هذا الشرط مما نص عليه الشرع.

أما في هذه الصورة فنقول: النهي ورد عن لبس الحرير مطلقًا، وعن غصب الأرض مطلقًا.

ولذلك الراجح، هو ما رجحه الشيخ ابن عثيمين -رحمه الله- مع أنه حنبلي، رجح ذلك في الشرح الممتع، فقال: الصحيح هنا أن الجهة منفكة، وأن الصلاة صحيحة مع الإثم.

قال: فستر العورة شرط لصحة الصلاة، فإذا سترها بثوب منهي عنه لم تصح صلاته، لعودة النهي إلى شرطه، هذا في المتن، لكنه رحمه الله في الشرح رجح أن

الصلاة صحيحة مع الإثم، لأن الجهة منفكة.

قال: ومثال العائد إلى شرطه في المعاملة: النهي عن بيع الحمل، يعني ما تحمله البهيمة في بطنها، فالعلم بالمبيع شرط لصحة البيع، هذا بخلاف ما إذا بعت البهيمة وفي بطنها ولدها، فهذا يثبت تبعًا.

وهناك قاعدة فقهية: يثبت تبعًا ما لا يثبت استقلالًا، والشيخ السعدي -رحمه الله- يقول في منظومته، يقول:

ومن مسائل الأحكام في التبع..... يثبت لا إذا استقل فوقع.

مثال ذلك: أنت منهي عن الصلاة في وقت الكراهة، ما وقت الكراهة الشديد؟ هو وقت أن تضيف الشمس، أي تميل جهة الغروب بشدة.

نهى النبي -صلى الله عليه وسلم- عن الصلاة بعد العصر، وقال: «من أدرك ركعة من العصر قبل غروب الشمس فقد أدرك الصلاة».

أدركت ركعة قبل غروب الشمس، ثم غربت الشمس، هل هذا يستوي مع من أوقع صلاته كاملة بعد غروب الشمس؟ لا يستوي.

لماذا؟ لأن الثلاث الباقية التي وقعت بعد غروب الشمس لحقت بالركعة التي كانت قبل غروب الشمس، فيثبت تبعًا ما لا يثبت استقلالًا، بخلاف لو وقعت الركعات الأربعة بعد غروب الشمس. فكذلك هنا النهي عن بيع الحمل، فهذا لا يجوز؛ لأن العلم بالمبيع شرط لصحة البيع، فإذا باع الحمل لم يصح البيع؛ لعودة النهي إلى شرطه.

كذلك إذا صلى بعمامة من حرير، فالصلاة صحيحة، صحيحة قولًا واحدًا على قول الحنابلة وغير الحنابلة. لماذا لأن ستر الرأس ليس من شروط صحة

الصلاة، هو ارتكب الإثم، ولكن هذا الإثم منفك عن شروط الصلاة وأركان الصلاة وذات الصلاة.

ومثال العائد إلى أمر خارج في المعاملة: النهي عن الغش، فهذه المعاملة كاملة، فالمبيع موجود، والبائع موجود، والمشتري موجود، والثمن موجود، والرضا موجود، كل هذا موجود.

لكن هناك قدر زائد يخرج عن ذلك، هو الغش، فالبائع جعل التمر الجيد أعلى صبرة الطعام ، وجعل التمر الرديء أسفل هذا التمر.

ما حكم هذه المعاملة؟ نقول: المعاملة صحيحة مع الإثم. ما الذي يدل على أنها صحيحة؟ نقول: تصحيح الشرع لها.

أين صحَّح الشرع هذه المعاملة؟ أنه جعل المشتري بالخيار، ولا يجعل المشتري بالخيار إلا إذا كان أصل البيع صحيحًا.

إذن، إذا كان النهي عائدًا لأمر أخلاقي في المعاملة، خارج عن ذات المعاملة، عن شرطها، عن ركنها، فنقول: المعاملة صحيحة مع الإثم.

ما الدليل على صحتها؟ أن الشارع صححها ورتب عليها آثارًا. ما هذه الآثار؟ أنه جعل المشتري بالخيار.

قال النبي -صلى الله عليه وسلم-: «لا تلقوا الجلب»، الجلب هو ما يُجلب إلى السوق. بعض التجار يقفون على باب السوق يتلقون البائعين قبل معرفة ثمن السوق بالداخل، وربما اشترى منه بثمن بخس، فيأخذه له.

فنهى فالنبي -صلى الله عليه وسلم- عن ذلك. قال: «فمن تلقى فاشترى منه»، يعني من هذا الراكب أو التاجر، «فإذا أتى سيده السوق فهو بالخيار».

دخل السوق ووجد السعر غير ذلك، وجد الغبن الشديد، إنه غُبن، قال النبي -صلى الله عليه وسلم-: «فهو بالخيار»

ولذا قال العلماء: إثبات الخيار فرع عن صحة البيع، إذ لا خيار إلا ببيع.

نُلخّص هذا الكلام:

الأصل في النهي أنه يقتضي التحريم والفساد، ودليل ذلك —قول النبي -صلى الله عليه وسلم-: «من عمل عملًا ليس عليه أمرنا فهو رد».

فهذا أصل في أن كل عبادة أو معاملة ليس عليها أمر النبي -صلى الله عليه وسلم- فهي مردودة على صاحبها، حرام، ولا يترتب عليها أثر.

هناك تفصيل في هذه المسألة: متى يقتضي الفساد؟

إذا عاد النهي إلى ذاته، أو شرطه، أو ركنه، على ما ذكرنا من أمثلة.

هل هذا الأمر ينطبق على مثل الصلاة في الدار المغصوبة، أو الصلاة في ثوب حرير؟ لا ينطبق؛ لأن الجهة منفكة.

كيف الجهة منفكة؟ لأن الحرير محرم في الصلاة وغير الصلاة، والغصب محرم في الصلاة وغير الصلاة، فدل ذلك على أن النهي في هذه الأمور ليس لذات الصلاة، وإنما مطلقًا كذلك من صلى وعليه عمامة من حرير، فنقول: الصلاة صحيحة حتى عند الحنابلة..

فمن تعامل معاملة استوفت شروطها وأركانها، ولكنه أخفى بعض الأمور عن المشتري، كمن ربط ضرع البهيمة – المصراة- فهي معاملة صحيحة في أصلها. ما الدليل على صحتها؟ أن الشرع أثبت له الخيار.

قال النبي -صلى الله عليه وسلم- في المصراة: «إن شاء أمسكها، وإن شاء ردّها وصاعًا من تمر». هذا خلاصة الكلام في هذه المسألة .

ثم قال -رحمه الله-: وقد يخرج النهي عن التحريم إلى معانٍ أخرى لدليل يقتضي ذلك. إذن الأصل كما قلنا في صيغة النهي أنها ترد لتحريم المنهي عنه.

فإذا قال الله -تبارك وتعالى-: ﴿وَلا تَقْرَبُوا الزِّنَى﴾[الإسراء:32]، ﴿وَلا تَقْتُلُوا أَنفُسَكُمْ﴾[النساء:29]، ﴿وَلا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ﴾[البقرة:188]، إلى غير ذلك، فهذا يقتضي تحريم الزنى، وقتل النفس، وأكل المال بالباطل، وهذا هو المراد حقيقة من صيغة النهي: أنها تقتضي التحريم.

هل ترد لمعانٍ أخرى؟ نعم ، فهي كصيغة الأمر كذلك قد ترد لمعان أخرى غير التحريم كمعنى أول لها:

المعنى الثاني: أنها قد ترد للكراهة؛ يقال لك: لا تفعل، ومع ذلك فليس المراد التحريم وإنما هو الكراهة. أي أن يثاب تارك المنهي عنه، ولا يُعاقَب فاعله، كقول النبي -صلى الله عليه وسلم-، وهو ما مَثَّل به المصنِّف: «لا يَمَسَّنَّ أحدُكم ذَكَرَهُ بيمينِهِ وهو يبول».

فالنهي على قول الجمهور هنا للكراهة وليس للتحريم.

لماذا صُرِف النهي من التحريم إلى الكراهة مع أنه صُدِّر بقول "لا تفعل"، والأصل فيها أنها للتحريم؟

قالوا: ونقله الشيخ -رحمه الله-، وذلك لأن الذَّكَر بُضْعَةٌ من الإنسان ، كما قال النبي -صلى الله عليه وسلم- في حديث طَلْق بن علي: «إنما هو بُضْعَة منك»،أي عضو منك، كأي عضو من الإنسان يجوز ويباح مسُّه، فإذا نُهِي عنه في

وضع أو صفة مخصوصة فهذا لا يقتضي التحريم، وإنما يقتضي الكراهة، هذا على قول الجمهور.

والشأنُ لا يُعترَض المثال، لأننا لا نتكلم في باب الفقه، وإنما نتكلم في قاعدة أصولية نمثِّل عليها بمثال، سواء كان هذا المثال صحيحًا أو غير صحيح.

هناك مثال آخر: قال الله -تبارك وتعالى- في الصدقات: ﴿وَلا تَيَمَّمُوا الْخَبِيثَ مِنْهُ تُنفِقُونَ وَلَسْتُمْ بِآخِذِيهِ إِلَّا أَنْ تُغْمِضُوا فِيهِ﴾[البقرة:267]. فالجمهور على أن النهي هنا للكراهة وليس للتحريم.

المعنى الثالث: أنَّ النهي قد يَرِد ويراد به التحقير، كما قال الله -تبارك وتعالى-: ﴿لا تَمُدَّنَّ عَيْنَيْكَ إِلَى مَا مَتَّعْنَا بِهِ أَزْوَاجًا مِنْهُمْ﴾[الحجر:88]، يعني تحقير هذا الشيء الذي متع به هؤلاء، فلا يُراد التحريم ولا يُراد الكراهة، وإنما يُراد تحقير ذلك.

المعنى الرابع: ويرد النهي ويراد به بيان العاقبة، كما قال الله -عز وجل-: ﴿وَلا تَحْسَبَنَّ اللهَ غَافِلًا عَمَّا يَعْمَلُ الظَّالِمُونَ إِنَّمَا يُؤَخِّرُهُمْ لِيَوْمٍ تَشْخَصُ فِيهِ الأَبْصَارُ﴾[إبراهيم:42].

المعنى الخامس: ويرد النهي ويراد به الدعاء، كما قال الله -تبارك وتعالى-: ﴿رَبَّنَا لَا تُؤَاخِذْنَا إِنْ نَسِينَا أَوْ أَخْطَأْنَا رَبَّنَا وَلَا تَحْمِلْ عَلَيْنَا إِصْرًا كَمَا حَمَلْتَهُ عَلَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِنَا﴾[البقرة:286].

وكما قال: ﴿رَبَّنَا لا تُزِغْ قُلُوبَنَا بَعْدَ إِذْ هَدَيْتَنَا﴾[آل عمران:8].

فليس المراد تحريم هذا الأمر على الله -تبارك وتعالى-، وإنما المراد الدعاء.

المعنى السادس: ويرد النهي كذلك والمراد منه الإياس، أن يُؤيّس من أمامه، كما قال الله -تبارك وتعالى- في حق الكفار: ﴿لا تَعْتَذِرُوا قَدْ كَفَرْتُمْ بَعْدَ إِيمَانِكُمْ﴾[التوبة:66]. هذه الآية في سورة التوبة قالها الله -تبارك وتعالى- خطابًا للمنافقين، قال: لا تعتذروا، يُيئِسهم من الاعتذار ومن قبول التوبة.

المعنى السابع:كذلك يرد النهي للإرشاد، كما قال الله -عز وجل-: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لا تَسْأَلُوا عَنْ أَشْيَاءَ إِنْ تُبْدَ لَكُمْ تَسُؤْكُمْ﴾[المائدة:101]، فليس المراد هنا حقيقة النهي الذي هو التحريم، وإنما هو إرشاد من الله -سبحانه وتعالى-: ﴿لا تَسْأَلُوا عَنْ أَشْيَاءَ إِنْ تُبْدَ لَكُمْ تَسُؤْكُمْ﴾[المائدة:101].

المعنى الثامن: ويرد كذلك للأدب، لبيان الأدب، قال الله -تبارك وتعالى-: ﴿وَلا تَنسَوُا الْفَضْلَ بَيْنَكُمْ﴾[البقرة:237]، وهذا فيما بين الزوج والزوجة.

المعنى التاسع: ويرد كذلك للتصبير، نحو قوله تعالى: ﴿لا تَحْزَنْ إِنَّ اللهَ مَعَنَا﴾[التوبة:40]، قاله الله -تبارك وتعالى- على لسان نبيه خطابًا للصديق ليصبره.

قال: ﴿لا تَحْزَنْ إِنَّ اللهَ مَعَنَا﴾[التوبة:40].

المعنى العاشر: ويرد لإيقاع أمنٍ، أي: لتطمين، قال الله تعالى: ﴿وَلا تَخَفْ إِنَّكَ مِنَ الآمِنِينَ﴾[القصص:31]، وقال: ﴿لا تَخَفْ نَجَوْتَ مِنَ الْقَوْمِ الظَّالِمِينَ﴾[القصص:25].

الحادي عشر: وأخيرًا يرد للتسوية، كما ورد الأمر كذلك للتسوية، كما قال تعالى: ﴿فَاصْبِرُوا أَوْ لا تَصْبِرُوا سَوَاءٌ عَلَيْكُمْ﴾[الطور:16].

فهذه الأمثلة التي ذكرناها تبين لنا أن الأصل في النهي أنه يرد للتحريم،

ولكن هناك من القرائن -كقرينة السياق- ما يبين أن النهي قد يرد ولا يراد به التحريم.

ولذا قال الشيخ : وقد يخرج النهي عن التحريم إلى معانٍ أخرى لدليل يقتضي ذلك، فإن تجرَّد عن الدليل فالأصل فيه أنه للتحريم. ، ، ﴿وَلا تَقْرَبُوا الزِّنَى﴾[الإسراء:32]، ليست هناك قرينة تصرف هذا الحكم من التحريم إلى الكراهة، ﴿وَلا تَقْتُلُوا أَنفُسَكُمْ﴾[النساء:29]، ﴿وَلا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ﴾[البقرة:188]، فطالما أنه لم توجد قرينة، دليل يصرف هذا النهي، فالأصل أنه للتحريم.

قال الشيخ: ومثَّلوا لذلك بقوله: «لا يمسنَّ أحدكم ذكره بيمينه وهو يبول».

فقوله: لا يمسنَّ، يمسنَّ بالفتح؛ لأنه متصل بنون التوكيد.

فالرسول -صلى الله عليه وسلم- نهى عن مس الرجل ذكره بيمينه وهو يبول.

ينبغي أن تعلم أن القول الأول والثاني قويان، يعني: من قال إنه مُحرَّم مطلقًا، سواء كان حال البول أو في غير حال البول كلاهما محرم، فهذا رأي قوي.

لماذا؟

لأن النبي -صلى الله عليه وسلم- لما نهاه عن مس الذكر وهو يبول، أي في حال حاجته إليه، فمن باب أولى أنه لا يجوز أن يمسه في غير الحاجة.

والجمهور قالوا: إن القيد هنا مراد، لأننا لو لم نعمل هذا القيد لكان لغوًا، فمفهوم المخالفة: أنه يجوز لك أن تمس الذكر في غير حال البول؛ لأن النبي -صلى الله عليه وسلم- نهى عن مسه، قال: «وهو يبول»، فهذا القيد مراد، أراد التحريم حال البول، فيفهم منه عن طريق المخالفة أنه لا مانع أن تمس الذكر في

غير حال البول.

لماذا؟

لأن النبي -صلى الله عليه وسلم- قال: «إنما هو بضعة منك»، فهذا القول قوي.

فالاحتياط: ألا يمس مطلقًا، وهذا ما قاله الشيخ -رحمه الله- في "الشرح الممتع" بعد أن نقل القولين قال: كلا القولين قوي، ولكن الأحوط أن يتحرز المرء عن مسه مطلقًا. ولذلك قال: فالحقيقة من نظر إلى ظاهر اللفظ رجح القول بالتحريم، ومن نظر إلى المعنى رجح القول بالكراهة.

وفي "الشرح الممتع" قال: الحق أن القولين قويان، والأحوط ألا يمس المرء ذكره مطلقًا.

لكن الشأن كما قلنا إنَّه مثال لبيان القاعدة، فلا يُعترض عليه.

يُمثَّل له كذلك يُمثَّل بقول أم عطية: «نهانا رسول الله صلى الله عليه وسلم عن اتباع الجنائز، ولم يعزم علينا».

أي لم يُؤكِّد في هذا النهي، فنهانا رسول الله -صلى الله عليه وسلم- عن اتباع الجنائز، هذا يفيد التحريم. فلما قالت: ولم يعزم علينا، فنقلت هذه القرينة التحريم إلى الكراهة.

استطراد في بيان النهي الذي يراد به الكراهة التنزيهية لا التحريم.

قد يرد النهي كذلك والمراد منه الإرشاد، مثل قوله -صلى الله عليه وسلم- لمعاذ: «لا تدعنَّ أن تقول دبر كل صلاة: اللهم أعني على ذكرك وشكرك وحسن عبادتك».

هذا الحديث قاله النبي -صلى الله عليه وسلم- لمعاذ، قال: «إني أحبك، فلا

تدعنَّ أن تقول دبر كل صلاة: اللهم أعني على ذكرك وشكرك وحسن عبادتك».

والذي جعلنا نقول إنه للإرشاد وليس للتحريم أن الشيخ -رحمه الله- قال: لا أعلم أحدًا من أهل العلم قال بوجوب هذا الذكر دبر الصلاة.

ومن ثمَّ فقد أجمع العلماء على أن النهي هنا ليس للتحريم، لتحريم الترك وإنما هو للإرشاد.

والغالب في الأدعية التي وردت في أدبار الصلاة أنها تكون قبل التسليم، بعد التشهد، لقول النبي -صلى الله عليه وسلم- في حديث ابن مسعود، لما ذكر التشهد قال: «ثم ليتخير من الدعاء ما شاء».

ولذلك بوب عليه البخاري -رحمه الله- باب الدعاء قبل السلام بعد التشهد.

لما سأل أبو بكر الصديق رسول الله -صلى الله عليه وسلم- أن يعلمه دعاء يدعو به في الصلاة، علمه النبي -صلى الله عليه وسلم- أن يقول: «اللهم إني ظلمت نفسي ظُلْمًا كثيرًا ولا يغفر الذنوب إلا أنت، فاغفر لي مغفرة من عندك، وارحمني إنك أنت الغفور الرحيم».

فالغالب في الأدعية الواردة في السنة أن تقال قبل السلام، يتخير المرء من الأدعية ما شاء، ولا بأس أن يجمع بين دعاء ودعائين وثلاثة، فهذا كله لا بأس به طالما أن الإمام لم يسلم.

وأما الأذكار فإنما تكون بعد السلام، فكان النبي -صلى الله عليه وسلم- يقول دبر صلاته: «لا إله إلا الله وحده لا شريك له، له الملك وله الحمد»، قال ابن الزبير: كان رسول الله -صلى الله عليه وسلم- يهلل بهن دبر كل صلاة يقول: «لا إله إلا الله»، وهذا هو التهليل، «وحده لا شريك له، له الملك وله الحمد،

وهو على كل شيء قدير».

لكن انتبه: هنا النبي -صلى الله عليه وسلم- كان يقول ذلك دبر الصلاة، والنبي -صلى الله عليه وسلم- قال لمعاذ: «لا تدعن أن تقول دبر الصلاة».

قال شيخ الإسلام ابن تيمية -رحمه الله-: إن غالب الدعاء إنما يكون قبل السلام، وهذا هو المقصود بالدبر، فالدبر قد يكون مؤخرة الشيء سواء كان منه متصل به أو بعده .منفصلٌ عنه

أما الأذكار فإنها بعد السلام، وهذا هو اختيار شيخ الإسلام ابن تيمية - رحمه الله- .

ثم قال الشيخ رحمه الله: من يدخل في الخطاب بالأمر والنهي؟

عرفنا قبل ذلك الحكم الشرعي : خطاب الله المتعلق بفعل المكلف.....

من الذي يدخل في هذا الخطاب؟ ثم اعلم إن عندنا حاكمًا وهو الله - سبحانه وتعالى-، ومحكومًا فيه وهو الفعل، هذا الفعل الذي سنحكم عليه بالوجوب أو بالتحريم أو غير ذلك، وكذلك عندنا محكوم عليه هو المكلف .

أما شروط المحكوم فيه – الفعل -:

- هذا الفعل لابد أن يكون معدومًا، غير موجود، فإذا طُلب منك أن تُصلي، فهذه الصلاة لم توجد، وإلا فلو كانت موجودة لكان نوعًا من اللغو وكانت تحصيل حاصل.
- وأن يكون معلومًا لدى المكلف، فالمأمور بالصلاة يجب عليه أولًا معرفة حقيقة الصلاة، من قيام وركوع وغير ذلك

- ويجب أن يكون هذا الفعل ممكنًا مقدورًا عليه بالنسبة للمكلف، لأن الله ﴿لا يُكَلِّفُ اللهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا﴾[البقرة:286].

إذا الشروط الواجب توفرها في الفعل ثلاثة : لابد أن يكون معدومًا، معلومًا، مقدورًا عليه، لابد أن يكون معدومًا حتى يُطالب المرء بتحصيله، وأن يكون معلومًا، وأن يكون مقدورًا عليه،

إذا تكلمنا بعد ذلك عن المحكوم عليه، المكلف، الذي تعلَّق الخطاب بفعله، فلابد من معرفة حقيقة المكلف وحده.

المكلف هو الذي من شأنه التكليف، فالألف واللام موصولة ، أي الذي من شأنه أن يُكلف سواء كان التكليف حالًا أو مآلًا. ولذلك قال الله -تبارك وتعالى- عن القرآن: ﴿لِأُنْذِرَكُمْ بِهِ وَمَنْ بَلَغَ﴾[الأنعام:19]، يعني من بلغه، فالقرآن ليس مختصًا بأصحاب النبي -صلى الله عليه وسلم- وحدهم وإنما هو لكل زمان.

وأصل هذه الكلمة – التكليف- كما قال ابن فارس: الكاف واللام والفاء أصلٌ يدل على إيلاع بالشيء وتعلق به.

هذا الأصل الذي هو كَلِفَ، يقال كلف فلان بالشيء، فهذا يدل على شدة محبة وشدة تعلق بهذا الأمر مع شغل القلب.

ومنه أخذت الكُلفة، التي هي المشقة لشغل القلب بها. فالتكليف في الاصطلاح طلب ما فيه مشقة.

قال الشاعر:

يُكلِّفه القومُ ما نابَهم..... وإن كان أصغرَهم مولدًا

ثم الطلب نوعان: طلبُ فعلٍ وطلبُ تركٍ. وطلب الفعل يدخل فيه الواجب والمستحب، وطلب الترك يدخل فيه المحرم والمكروه، فدخلت فيه هذه الأحكام الأربعة.

وهذا مما نحا ببعض العلماء أن يقول إن المباح لا يدخل في الأحكام التكليفية لأنه ليس فيه طلب، وإنما يدخل في الأحكام الشرعية، لماذا؟ لأن الله – تبارك وتعالى– هو الذي شرع هذه الإباحة.

فالتكليف طلب ما فيه مشقة، أو هو الخطاب بالأمر والنهي، هذا تعريف آخر للتكليف: هو الخطاب بالأمر والنهي.

إذا هو الخطاب بالأمر والنهي، الأمر يدخل فيه الواجب والمندوب، والنهي يدخل فيه المحرم والمكروه.

من الذي يدخل في هذا الخطاب؟ قال الذي يدخل في الخطاب بالأمر والنهي المكلف، وهو البالغ العاقل، فخرج بقولنا البالغ الصغير.

اعلم أن مدار كلام العلماء في ذلك على حديث رسول الله –صلى الله عليه وسلم–: «رفع القلم عن ثلاث: عن الصبي حتى يحتلم، وعن المجنون حتى يفيق، وعن النائم حتى يستيقظ»

فهذا عمدة من تكلم في هذا الباب، فقول النبي –صلى الله عليه وسلم–: «رفع القلم عن الصبي»، دل على أن البلوغ شرط في صحة التكليف، وأن العقل شرط في صحة التكليف.

فخرج بقولنا البالغ الصغير، فلا يُكلف بالأمر والنهي تكليفًا مساوٍ للبالغ.

إذًا الصبي ليس مكلفًا سواء كان مميزًا أو غير مميز، والصبي غير المميز هو

منذ ولادته إلى أن يتم السابعة، لقول النبي -صلى الله عليه وسلم-: «مروا أولادكم بالصلاة وهم أبناء سبع» فإلى سن السابعة كما حدده الجمهور، هذا غير مميز، فهذا ليس مكلفًا.

فإذا بلغ السابعة سُمّي صبيًا مميزًا، ما معنى أنه يميز؟ أنه يستطيع أن يدرك الأشياء، فإذا قيل له ما هذا يقول هذا كذا، وإذا قال عطس وقال الحمد لله يقال له يرحمكم الله، قال يهديكم الله ويصلح بالكم، يعني يستطيع أن يرد ويستطيع أن يقوم في الصف ويستطيع أن يصلي، فهذا صبي مميز ومع ذلك فإن الجمهور يقول:

إن هذا الصبي المميز غير مكلف، غير مخاطب بالأمر والنهي. ولمَّا قال النبي -صلى الله عليه وسلم-: «مروا أولادكم بالصلاة»، فهذا الأمر لم يكن للصبي، وإنما هو أمر لولي أمره، فهو أمر إرشاد. لماذا؟ لأن الصبي لا يجب عليه أن يقوم بالعبادات، إذ لم يبلغ البلوغ الذي سؤال: إذا لم يكن غير مكلَّف، فكيف أمر النبي صلى الله عليه وسسلَّم بضربه عند عشر؟ الضرب هنا ضرب تأديب وليس ضرب زجر وتعزير، فهو ضرب تأديب..

وبعضهم حده بالوصف، يعني لو قيل له مثلًا: كيف حالك؟ فقال: الحمد لله، فقالوا: هذا ضابط للتمييز، لكن النبي -صلى الله عليه وسلم- حده بالسن، فهذا أضبط للفصل بين من يؤمر ومن لا يؤمر.

فإذا بلغ سن السابعة أو زاد على ذلك يؤمر بالصلاة، وإن كان أدنى من ذلك فإنه لا يؤمر، إنما يُعلَّم ويُرشد إلى ذلك.

قال: فلا يُكلف بالأمر والنهي تكليفًا مساويًا لتكليف البالغ، ولكن يُؤمر

بالعبادات بعد التمييز، علمنا حد التمييز تمرينًا له على الطاعة، ويُمنع من المعاصي ليعتاد الكف عنها.

قال: وخرج بقولنا العاقل المجنون؛ لأن العقل شرط في صحة التكليف، لماذا؟ لأن من شروط صحة التكليف أن يفهم الخطاب، والمجنون لا يفهم الخطاب، فلا يبلغه الخطاب ولا يفهمه، فلو كلفناه فهو تكليف بالمحال وبما لا يطيق، ولذلك قال النبي -صلى الله عليه وسلم-: «وعن المجنون حتى يفيق».

والعلماء قسموا المجنون إلى قسمين:

- إلى مجنون جنونه دائم، فهذا لا يُكلف مطلقًا، كمن يُولد هكذا، أو كمن يفقد عقله ويستمر أمره على ذلك، وهذا الذي يسمى بالجنون الأصلي.
- وهناك جنون آخر، وهو جنون طارئ، وهذا الجنون يذهب العقل حينًا ويرجع مرة أخرى، فإذا ذهب عقله امتنع تكليفه، وإن عاد إليه عقله فهو مكلف وقت عود عقله إليه؛ لأن النبي -صلى الله عليه وسلم- قال: «حتى يعقل»، وهو في هذه الحالة عاقل.

قال: وخرج بقولنا العاقل المجنون، فلا يُكلف بالأمر والنهي، ولكنه يُمنع مما يكون فيه تعدٍّ على غيره أو إفساد، ولو فعل المأمور به لم يصح منه الفعل لعدم قصد الامتثال منه.

يريد الشيخ أن يقول: إننا نفرق في هذا الباب بين الأحكام التكليفية والأحكام الوضعية، فالأحكام الوضعية كما مر إنما هي من ربط الأسباب بمسبباتها، فالمجنون من جهة الحكم التكليفي لا يطالب بالعبادة، وليس بمكلف، ولو صلى لا تصح صلاته، ولو صام لا يصح

صيامه، ولكنه لو أتلف شيئًا فإنه يضمن، ولو كان عنده مال بلغ النصاب فإنه يُزكى عنه من هذا المال.

لماذا يُزكى عنه من هذا المال؟ ولماذا يضمن؟ لأن هذا ليس من الأحكام التكليفية، الأحكام التكليفية خطاب الله المتعلق بفعل المكلف بالاقتضاء والتخيير ، اقتضاء أي افعل أو لا تفعل.

فالقسم الثاني من الأحكام الشرعية هو الأحكام الوضعية، والتي هي أمارات أو علامات جعلها الشارع أسبابًا أو موانع أو شروطًا لأمور أخرى، فإذا وجد الشرط وجد المشروط، وإذا وجد السبب وجد المسبب.

فلو أن المجنون أو الصغير أتلف شيئًا فإنه يضمن، كيف يضمن؟ نقول: وليه أو القائم عليه مكلف بالضمان من ماله، وكذلك إذا وجبت عليه الزكاة.

لأن الخطاب الوضعي الذي ورد في كتاب الله -تبارك وتعالى- لم يكن موجهًا للمكلف من حيث هو مكلف، ولكن من حيث امتلاكه لهذا النصاب ولهذا المال، قال الله -تبارك وتعالى-: ﴿خُذْ مِنْ أَمْوَالِهِمْ﴾[التوبة:103]، فالخطاب يتعلق بالمال.

وقال النبي -صلى الله عليه وسلم- كما في حديث معاذ: «فإن هم أجابوك لذلك فأعلمهم أن الله قد افترض عليهم صدقة تؤخذ من أغنيائهم وترد على فقرائهم».

فالأحكام الوضعية لا تدخل في هذا الباب ، في قول النبي -صلى

الله عليه وسلم-: «رفع القلم عن ثلاث» هذا في الحكم الوضعي أم في الحكم التكليفي؟ هذا في الحكم التكليفي، ولذلك قال الشيخ -رحمه الله-: ولا يرد على هذا، يعني لا يشكل على هذا، بإيجاب الزكاة والحقوق المالية في مال الصغير والمجنون.

قال: لأن إيجاب هذه مربوط بأسباب معينة، متى وجدت ثبت الحكم، فهي منظور فيها إلى السبب لا إلى الفاعل، فإذن الأسباب والشروط والموانع والعلل يُنظر فيها إلى حيث وجودها أو عدم الوجود، لا يُنظر فيها إلى كون الفاعل مكلفا أم لا؛ لأنها من الأحكام الوضعية.

قال: والتكليف بالأمر والنهي شامل للمسلمين والكفار، لكن الكافر لا يصح منه فعل المأمور به حال كفره لقوله تعالى، وذكر الآية.... التكليف بالأمر والنهي شامل للمسلمين والكفار، للأسباب التالية:

- أما السبب الأول: فلأن أوامر الشرع عامة غير مخصوصة، قال تعالى: ﴿وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ﴾[البقرة:43]، وواو الجمع تعم.

وقال: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ اعْبُدُوا رَبَّكُمُ﴾[البقرة:21]، والناس يدخل فيهم المسلم والكافر.

وقال: ﴿وَاعْبُدُوا اللهَ وَلَا تُشْرِكُوا بِهِ شَيْئًا﴾[النساء:36].

فإن قيل: فقد وردت آيات تقول: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا﴾، فهذا خطاب للمؤمن، فكيف يدخل فيه الكافر؟

فيقال ردًا على ذلك: إن ذلك لا يمتنع، وإنه جائز عقلًا؛ لأن الله -

تبارك وتعالى- لا يمتنع عليه أن يخاطب المسلم بالصلاة عند دخول الوقت وهو محدث،فكذلك يخاطب الكافر بالتكاليف حال كفره، ليأتي بشرط صحتها أولا، فهو مخاطب بها وبما لا تصح إلا به، فإذا قال الله -تبارك وتعالى-: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللهَ﴾[النساء:59]، صار الكافر مخاطبًا بأمرين:

أما الأمر الأول: فمخاطب بالأصل الذي هو الإيمان.

وأما الأمر الثاني: فمخاطب بما يترتب على هذا الأصل من العبادات الفرعية. فأوامر الشريعة عامة لم تفرق، والكافر لا يطالب بذلك حال كفره طالما أنه لم يأتِ بالأصل، بمعنى أنه إن فعلها لا تصح منه ولا تُقبل، وأما في الآخرة فيعاقب عليها.

لماذا أوردوا هذه المسألة في هذا الباب، في باب موانع التكليف وفي باب من المخاطب بالأمر والنهي؟ قال العلماء: إنما أوردوها لأننا لما تكلمنا عمن يُخاطب بالأمر والنهي قلنا إنه هو البالغ، والكافر بالغ، والعاقل، والكافر عاقل، والمستطيع يعني القادر غير المكره، والكافر كذلك مستطيع، فدخلت هذه المسألة، لتعلم أن الشريعة عامة.

إذن بناءً على هذه الضوابط التي ذكرناها، هل يدخل الكافر في هذا الخطاب؟

أجمع العلماء على أنه يدخل في الخطاب بأصول الإيمان، فإذا خاطب الله -تبارك وتعالى- الناس فقال: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ اعْبُدُوا رَبَّكُمُ﴾[البقرة:21]، فهذا قولًا واحدًا لأهل العلم، يدخل فيه الكافر ، لا بد أن يحصل هذا الأصل.

واختلفوا في خطابه بالفرع، لماذا اختلفوا في خطابه بالفرع؟ قالوا: لأن الفرع

لا يصح إلا بالأصل، وهو لم يأتِ بالأصل، فكيف يُخاطب بالفرع؟

فأجاب من رجح أنه مخاطب بالفرع : إن هذا يجوز، وضربوا لهم مثالًا: أنك قد تُخاطب بالصلاة حال إحداثك، وأنت تعلم أن رفع الحدث شرط في صحة الصلاة، فمع أنك محدث فهذا لم يمنع من مخاطبتك بالصلاة.

وتُخاطب بالتكاليف حال صغرك وأنت غير مكلف، وهذا لا يمنع مخاطبتك بها حتى إذا بلغت كُلِّفت بها، بل تُخاطب بها قبل أن تكون موجودًا، قال الله- تبارك وتعالى- عن القرآن وعن رسالة النبي -صلى الله عليه وسلم-: ﴿لِأُنذِرَكُم بِهِ وَمَن بَلَغَ﴾[الأنعام:19]، وأنت لم تكن موجودًا وقت نزول القرآن، وهذا لم يمنع من أن تُخاطب بهذا القرآن، فإذا بلغت صرت مكلفًا.

فكذلك هؤلاء يُخاطبون بالأصول والفروع، ولكن لا يصح منهم الفرع إلا إذا أتوا بالأصل الذي هو الإيمان والإتيان بالشهادتين.

فالتكليف بالأمر والنهي شامل للمسلمين والكفار، لكن الكافر لا يصح منه فعل المأمور به حال كفره، ودليل ذلك حديث عائشة- رضي الله عنها- لما سألت النبي -صلى الله عليه وسلم- عن عبد الله بن جدعان، قالت: يا رسول الله، إن عبد الله بن جدعان كان يقري الضيف ويفعل كذا وكذا وكذا، فهل نفعه ذلك؟ مع أن هذه من الفروع، فقال النبي -صلى الله عليه وسلم-: «لا، إنه لم يقل يومًا رب اغفر لي خطيئتي يوم الدين»، فدل ذلك على أن الله -تبارك وتعالى- لا يقبل منهم هذه الفروع إلا إذا أتوا بالأصول.

ما ضابط الفروع؟ لأن بعض الناس قال: إن استعمال الأصل والفرع بدعة، لا يجوز تقسيم الدين إلى أصل وفرع.

نقول: نعم، لا يجوز تقسيم الدين إلى أصل وفرع إذا ترتب على ذلك اختلاف في الأحكام من جهة التكفير وعدمه، من جهة اعتبار هذا أصل وهذا قشر، أو هذا لب وهذا قشر، من يعتبر اللحية مثلًا من القشور، وتقصير الثياب من القشور، بينما يدعي في أمور أخرى أنها من الأصول وليست من الأصول في شيء، من يرتب على ذلك تكفيرًا في أمر دون أمر كحال المتكلمين في أصول الدين من جهمية وخوارج يجعلون قواعد معينة اعتقدوها من أصول الدين من لم يعتنقها كفر، وغيرها من الفروع وقد تكون من أركان الإسلام!!، فنقول: من هذا الباب فهذا التقسيم بدعة، كما بين شيخ الإسلام ابن تيمية.

أما لو نظرنا في كتب الفقهاء وأهل الأصول فنجدهم، حتى شيخ الإسلام نفسه، نجدهم يذكرون مسألة الأصل والفرع، ولذلك وضع الشيخ ابن عثيمين في شرح نظم الورقات ضابطًا للفرع.

قال: ما لا يصح إلا بالإسلام، هذا هو الفرق، ما لا يصح إلا بالإسلام، وهذا هو المقصود في كلام أهل السنة إذا ذكروا الأصول والفروع، أن كل ما لا يصح إلا بالإسلام فهذا قد نطلق عليه أنه فرع، ولا مشاحة في الاصطلاح إلا إذا ترتب على ذلك قواعد تخالف قواعد وأصول أهل السنة، فهنا نقول: لا، هذا التقسيم ينبغي أن نقف معه وأن نبين ما فيه، لكن هذا الحد الذي ذكره العثيمين قد يُشكل عليه بأركان الإسلام الأربعة فهي لا تصح إلا بالإسلام!! ولذا كان الحد الأضبط في الأصول: كل ما لا يقبل الاجتهاد مما هو معلوم من الدين بالضرورة، وما قبل الاجتهاد فهو من الفروع.

فالكفار مخاطبون بأصول الشريعة بالإجماع، قال النبي -صلى الله عليه

وسلم-: «أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا لا إله إلا الله»، فدل ذلك على أن النبي -صلى الله عليه وسلم- مأمور بأن يدعو وأن يقاتل جميع الناس حتى يقولوا لا إله إلا الله، إلا ما خصه الدليل من جزية أو غير ذلك. نعود مرة اخرى لكلام الشيخ.

قال: والتكليف بالأمر والنهي شامل للمسلمين والكفار، لكن الكافر لا يصح منه فعل المأمور حال كفره؛ لقوله تعالى: ﴿وَمَا مَنَعَهُمْ أَنْ تُقْبَلَ مِنْهُمْ نَفَقَاتُهُمْ إِلَّا أَنَّهُمْ كَفَرُوا بِاللهِ وَرَسُولِهِ﴾[التوبة:54].

أين الفرع في هذه الآية؟ الإنفاق. قال الله -تبارك وتعالى-: ﴿وَمَا مَنَعَهُمْ أَنْ تُقْبَلَ مِنْهُمْ نَفَقَاتُهُمْ﴾، صدقاتهم، إلا لوجود المانع عندهم: ﴿إِلَّا أَنَّهُمْ كَفَرُوا بِاللهِ وَرَسُولِهِ﴾. ونحن نعلم أن الكافر عمله حابط؛ ﴿لَئِنْ أَشْرَكْتَ لَيَحْبَطَنَّ عَمَلُكَ﴾[الزمر:65].

قال: ولا يُؤمر بقضائه إذا أسلم، وهذا من رحمة الإسلام، أن الكافر إذا أسلم لا يُؤمر بقضاء ما فاته من العبادات؛ لقوله تعالى: ﴿قُلْ لِلَّذِينَ كَفَرُوا إِنْ يَنْتَهُوا يُغْفَرْ لَهُمْ مَا قَدْ سَلَفَ﴾[الأنفال:38]. وما هذه عامة. وقوله -صلى الله عليه وسلم- لعمرو بن العاص رضي الله عنه: «أما علمت يا عمرو أن الإسلام يهدم ما كان قبله، أما علمت يا عمرو أن الحج يهدم ما كان قبله». أما ما هو مشهور عند الناس: «أما علمت أن التوبة تجب ما كان قبلها»، فهذا غير ثابت في الحديث، لم يثبت في هذا الحديث بلفظ النبي -صلى الله عليه وسلم-، أنه قال: إن التوبة تهدم أو تجب ما قبلها، إنما النبي -صلى الله عليه وسلم- ذكر الحج وذكر كذلك الإسلام وذكر الهجرة.

لأن بعض الناس يذكر هذا الحديث، يقول: «أما علمت أن التوبة تجب ما قبلها»، فهذا لم يرد في حديث رسول الله -صلى الله عليه وسلم-، وإن كانت التوبة النصوح تجبُّ ما قبلها بلا شك.

وكذلك في حديث الغلام والساحر، بعض الناس إذا ذكر دعاءه، يقول: اللهم اكفنيهم بما شئت وكيف شئت «اللهم اكفنيهم بما شئت وكيف شئت» هذه كذلك لم ترد في حديث رسول الله -صلى الله عليه وسلم-.

سؤال:...

هذا وارد في حديث النبي -صلى الله عليه وسلم-، أن الكافر إذا عمل عملًا من الأعمال الصالحة فإن الله -تبارك وتعالى- يُعجِّل له ثمرة هذا العمل في الدنيا في الأهل أو في الرزق أو كذلك في الصحة، حتى إذا أتى يوم القيامة لم يكن له شيء، هذا ثابت عن النبي -صلى الله عليه وسلم-. وأما المسلم فإنه يُجازى في الدنيا والآخرة.

نعم، كذلك لا يكون في النار كالمنافقين أو كمن لم يعمل مثل هذه الأعمال، فالنار دركات كما أن الجنة درجات. نسأل الله -تبارك وتعالى- العافية، وأن يرزقنا الجنة وما قرَّب إليها من قول أو عمل.

فإذا أسلم الكافر فأنه لا يُطالب بقضاء ما فاته لهذه الآية التي ذكرناها، وحديث عمرو بن العاص -رضي الله عنه-.

وكذلك يُثاب على الخير الذي فعله حال كفره؛ لقول النبي -صلى الله عليه وسلم- لحكيم بن حزام: «أسلمت على ما أسلفت من خير».

فإنه إن أسلم أُثيب على ما كان قبل الإسلام وما كان بعد الإسلام.

قال: وإنما يُعاقب على تركه إذا مات على الكفر، وهذا هو ثمرة المسألة، ثمرة ذكر هذه المسألة في هذا الباب، هل الكفار مخاطبون بأصول الشريعة وفروعها؟ قلنا: إنهم مخاطبون بالأصول إجماعًا، والراجح أنهم كذلك مخاطبون بالفروع.

ما الثمرة في أنهم يُخاطبون بالفروع، ثم بعد ذلك لا تُقبل ولا تصح منهم؟

الثمرة: أن الله -تبارك وتعالى- يُعاقبهم عليها في الآخرة.

دليل ذلك قول الله -تبارك وتعالى-: ﴿مَا سَلَكَكُمْ فِي سَقَرَ (42) قَالُوا لَمْ نَكُ مِنَ الْمُصَلِّينَ (43) وَلَمْ نَكُ نُطْعِمُ الْمِسْكِينَ (44) وَكُنَّا نَخُوضُ مَعَ الْخَائِضِينَ (45) وَكُنَّا نُكَذِّبُ بِيَوْمِ الدِّينِ (46) حَتَّى أَتَانَا الْيَقِينُ﴾[المدثر:42-47].

الشاهد في هذه الآية أنه قال: : ﴿مَا سَلَكَكُمْ فِي سَقَرَ (42) قَالُوا لَمْ نَكُ مِنَ الْمُصَلِّينَ (43) وَلَمْ نَكُ نُطْعِمُ الْمِسْكِينَ (44)﴾.

وكذلك من الفروع: التطفيف في الميزان مثلًا، كقوم شعيب -عليه السلام-، وعوقبوا على هذا وذاك.

قال: وإنما يُعاقب على تركه إذا مات على الكفر؛ لقوله تعالى عن هؤلاء المجرمين: ﴿مَا سَلَكَكُمْ فِي سَقَرَ (42) قَالُوا لَمْ نَكُ مِنَ الْمُصَلِّينَ (43) وَلَمْ نَكُ نُطْعِمُ الْمِسْكِينَ (44) وَكُنَّا نَخُوضُ مَعَ الْخَائِضِينَ (45) وَكُنَّا نُكَذِّبُ بِيَوْمِ الدِّينِ (46) حَتَّى أَتَانَا الْيَقِينُ﴾[المدثر:42-47].

فلم يكن العقاب على تكذيبهم بيوم الدين فقط، وإنما كان لهذه الأمور التي سبقت ذلك، ولو كان العقاب على تكذيبهم بيوم الدين فقط لكان ذكر هذه

الأمور التي مضت قبل ذلك من باب اللغو، وكلام الله -تبارك وتعالى- منزه عن اللغو وعن العبث.

قال الشيخ رحمه الله : للتكليف موانع:

أخذنا في الأحكام الوضعية معنى المانع، وقلنا: إنه ما يلزم من وجوده العدم، فإذا وُجدت هذه الموانع، فمعنى ذلك أنه ينعدم التكليف، ولا يلزم من عدمه وجودٌ ولا عدمٌ لذاته.

فمعنى قولنا موانع: أي أن أحد هذه الموانع لو وُجد، فإن المرء لا يكون مكلَّفًا بشروطه، كما سيأتي.

قال: للتكليف موانع، منها الجهل، والنسيان، والإكراه؛ لقول النبي ﷺ: «إن الله تجاوز عن أمتي الخطأ والنسيان وما استُكرهوا عليه»، رواه ابن ماجه والبيهقي، وله شواهد من الكتاب والسنة تدل على صحته.

وهذا الحديث صحيح بمجموع طرقه، وممن صححه الشيخ الألباني -رحمه الله- في صحيح الجامع، وكذلك في الإرواء.

ومن الشواهد التي تدل على صحة هذا الحديث من كتاب ربنا -سبحانه وتعالى- قول الله -تبارك وتعالى-: ﴿رَبَّنَا لَا تُؤَاخِذْنَا إِنْ نَسِينَا أَوْ أَخْطَأْنَا﴾[البقرة:286] ، فقال الله -تبارك وتعالى-كما في الصحيح: «قد فعلت»، وفي رواية: نعم

﴿رَبَّنَا وَلَا تَحْمِلْ عَلَيْنَا إِصْرًا كَمَا حَمَلْتَهُ عَلَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِنَا﴾[البقرة:286]، قال: «قد فعلت». ﴿رَبَّنَا وَلَا تُحَمِّلْنَا مَا لَا طَاقَةَ لَنَا بِهِ﴾[البقرة:286]، قال الله تبارك وتعالى: قد فعلت

وكذلك قوله -سبحانه وتعالى-: ﴿وَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ فِيمَا أَخْطَأْتُمْ بِهِ وَلَٰكِنْ مَا تَعَمَّدَتْ قُلُوبُكُمْ﴾[الأحزاب:5]، وكذلك قال الله -تبارك وتعالى-: ﴿مَنْ كَفَرَ بِاللهِ مِنْ بَعْدِ إِيمَانِهِ إِلَّا مَنْ أُكْرِهَ وَقَلْبُهُ مُطْمَئِنٌّ بِالْإِيمَانِ﴾[النحل:106].

فهذه أدلة تبين لنا أن هذه من موانع التكليف، وهي الجهل، والنسيان، والإكراه، والخطأ.

أما الخطأ ففيه قول النبي صلى الله عليه وسلم: «إن الله تجاوز عن أمتي الخطأ والنسيان»، وهذا هو اللفظ الثابت عن النبي ﷺ، أما «رُفع عن أمتي الخطأ والنسيان» فهذا لا يثبت عن النبي ﷺ؛ لأن الخطأ غير مرفوع عن الأمة، كلنا يخطئ، وكلنا ينسى.

فإن «الله تجاوز عن أمتي الخطأ»، نقول: الخطأ هو ارتكاب ما يخطئ فيه الإنسان من غير قصد، ولذلك يفرِّقون بين مُخطِئ وخاطئ؛ فالمُخطِئ هو الذي أخطأ من غير قصد، وأما الخاطئ فهو الذي تعمَّد الخطأ.

﴿إِنَّ فِرْعَوْنَ وَهَامَانَ وَجُنُودَهُمَا كَانُوا خَاطِئِينَ﴾[القصص:8]، ولم يقل الله -تبارك وتعالى-: مُخطئين، وكذلك في سورة يوسف ﴿إنكِ كنتِ من الخاطِئين﴾، ؛ لأنها تعمَّدت هذا الأمر، فيُفرَّق بين المخطئ والخاطئ.

ثم تكلم عن هذه الموانع.

قال: فالجهل عدم العلم، فمتى فعل المكلَّف محرَّمًا جاهلًا بتحريمه فلا شيء عليه، كمن تكلَّم في الصلاة جاهلًا بتحريم الكلام، ومتى ترك واجبًا جاهلًا بوجوبه لم يلزمه قضاؤه إذا كان قد فات وقته، بدليل أن النبي ﷺ لم يأمر المسيء في صلاته وكان لا يطمئن فيها، لم يأمره بقضاء ما فات من الصلوات،

وإنما أمره بفعل الصلاة الحاضرة على الوجه المشروع.

إذن فرَّق الشيخ -رحمه الله- بين فعل المنهيات وترك الواجبات في مسألة الجهل، ووضع لنا قاعدة في ذلك: أن الجهل عذر في فعل المحظورات لا في ترك المأمورات، يعني من فعل المحظور جاهلًا عُذر بجهله سواء كان في العلميات أو في العمليات كما سيأتي.

فلو فعل محظورًا في الصلاة، في الصيام، في الزكاة، في الحج، وهذه من الأمور العملية، فإنه يُعذر بجهله إن لم يكن هذا الجهل ناشئًا عن تفريط، يعني لو كان هذا الجهل ناشئًا عن تقصير في طلب العلم فإنه لا يُعذر بجهله، هذا في العمليات.

وكذلك في العلميات، أي في الأمور الاعتقادية، فلو أن الإنسان ارتكب شركًا، وفعل محرمًا، أو اعتقد ما يخالف اعتقاده بالله -تبارك وتعالى-جهلًا منه من غير تقصير، فإنه يُعذر كذلك بهذا الجهل.

فلو كان علماؤه مثلًا في بلدته يزينون له أن هذا هو التوحيد، وأن الذهاب للقبور، والطواف حولها، والنذر لها، كل هذا يقرب إلى الله -تبارك وتعالى-، ولم يجد من يسأله غير هؤلاء، وظل على ذلك، فإنه يُعذر بجهله.

أما لو قيل له: إن هناك من العلماء من يقول إن هذا حرام، وإنه لا يجوز، ثم أعرض عن هذا الكلام، وتشبث بما وجد عليه آباءه وأجداده ومشايخه، وتعصَّب لهم، فهذا لا يُعذر بجهله فمن بذل وسعه في العلم لا يستوي مع من أعرض عن العلم..

هناك وقائع كثيرة تبين هذا الأصل ، منها قول الصحابة: اجعل لنا ذات أنواط كما لهم ذات أنواط، أي للتبرك، ومع ذلك عذرهم النبي ﷺ؛ لأنهم كانوا حديثي عهد بشرك.

فهذا هو ضابط الجهل الذي يُعذر به: أنه لم يقصِّر في طلب العلم، وأنه بذل وسعه في العلم، أو نشأ في بادية، أو أسلم حديثًا، ومع ذلك أدَّاه علمه واجتهاده لهذا الأمر، فإن أخطأ فإنه يُعذر في خطئه، وأما إن قصَّر وقعد عن طلب الحق وأخطأ فلا يُعذر بجهله ولا يعذر بخطأه.

فالشيخ هنا قال: فمتى فعل المكلَّف محرَّمًا جاهلًا بتحريمه فلا شيء عليه، كمن تكلَّم في الصلاة جاهلًا بتحريم الكلام، وهذه القاعدة مأخوذة من حديث معاوية بن الحكم السلمي -رضي الله عنه-، لما دخل في الصلاة وكانت الصلاة في بداية الإسلام لا يُحرَّم فيها الكلام، فلما نزل قول الله -تبارك وتعالى-: ﴿وَقُومُوا لِلَّهِ قَانِتِينَ﴾[البقرة:238]، نُسخ الكلام في الصلاة، فلم يعلم معاوية.

فلما دخل وتكلَّم مع من بجواره، وشمَّته وقال له: يرحمك الله، فلم يستطع الصحابة أن يردوا عليه، ومع ذلك لما انتهى من صلاته ما أبطل النبي ﷺ صلاته، ولكن قال له: «إن هذه الصلاة لا يصلح فيها شيء من كلام الناس، إنما هي التسبيح والتكبير وقراءة القرآن»، أو كما قال النبي ﷺ.

فمعاوية ارتكب محرمًا، ولو تعمَّد بعد علمه ارتكاب هذا المحرم في الصلاة لبطلت الصلاة، لأننا نعلم بالإجماع أنه لا يجوز الكلام في الصلاة، فلما كان جاهلًا بذلك لم يكن عليه شيء.

بخلاف من ترك واجبًا جاهلًا بوجوبه، معاوية بن الحكم السلمي ارتكب

هذا المحرم، في وقت الصلاة التي لم يخرج، ومع ذلك لم يقل له النبي ﷺ: صلاتك باطلة وأعد الصلاة، ما دمت في الوقت، أما المسيء صلاته، فهذا صلى ثلاث مرات، يأتي فيسلم، فيقول له النبي ﷺ: «ارجع فصلِّ فإنك لم تُصلِّ».

لماذا لم يُصحح النبي ﷺ صلاته؟ لأنه ترك واجبًا، لم يرتكب محرَّمًا، وإنما ترك واجبًا من واجبات الصلاة، الذي هو الطمأنينة في الصلاة، فقال له النبي ﷺ: «ارجع فصلِّ فإنك لم تُصلِّ». فقال: والذي بعثك بالحق لا أحسن غير هذا فعلِّمني، وهذا يدل على فطنة هذا الصحابي وعلى حسن سؤاله للنبي ﷺ؛ يعني لو واحد منا لقال: والله لا أحسن غير هذا فعلِّمني.

ولكن انظر ماذا قال: والذي بعثك بالحق، أي أن ما معك هو الحق، فإن أرشدتني تمَّ الرشد والبيان، قال: والذي بعثك بالحق لا أحسن غير هذا فعلِّمني. فقوله: بعثك بالحق دليل على أنه سيقبل الكلام الذي يقوله النبي ﷺ.

قال: بدليل أن النبي لم يأمر المسيء في صلاته وكان لا يطمئن فيها، لم يأمره بقضاء ما فات من الصلوات، إذن الذي يترك واجبًا ما دام في الوقت يُؤمر باستدراك هذا الواجب ، فإن كان هذا الواجب يترتب عليه بطلان الصلاة أُمر بإعادة الصلاة، وإن كان يترتب عليه نقصان شيء في الصلاة يؤمر بجبره بسجدتي السهو.

إنسان صلى الصلاة ولم يجلس في التشهد الأوسط، ما الذي يجب عليه؟ يجب عليه أن يأتي بسجدتي السهو قبل السلام.

هب أنه صلى، و سلَّم دون أن يسجد سجدتي السهو، وقام لينصرف، يقول شيخ الإسلام: فهذا يُنبه ليرجع ليسجد سجدتي السهو، لماذا؟ لأنه ما زال في

الوقت، وإن طال الفصل هكذا يقول شيخ الإسلام -رحمه الله-، وإن طال الفصل يسجد سجدتي السهو، أما إذا خرج الوقت فلا شيء عليه.

إذًا من ترك واجبًا فإنه يُؤمر باستدراكه وتداركه ما دام في الوقت طالما كان جاهلا به، أما إذا خرج وقته فلا يُطالب بذلك.

قال: لم يأمره بقضاء ما فات من الصلوات، وإنما أمره بفعل الصلاة الحاضرة على الوجه المشروع.

إذن أخذنا هنا ضابطًا وفرْقًا بين أمرين: الأمر الأول بين المُعرض وبين من بذل وسعه في سبيل الوصول إلى الحق، فمن بذل وسعه يُعذر بجهله، ومن قصَّر فلا يُعذر بجهله.

ولا نفرق بين العلميات والعمليات، بل قال الشيخ ابن عثيمين -رحمه الله-: لا أتصور طالب علم، فضلًا عن عالم، أن يفرِّق في مسألة العذر بالجهل بين العلميات والعمليات.

والأدلة واضحة جدًا في هذا الباب وهي وأدلة عامة لم تفرق بين العلميات والعمليات يستوي فيها الأمران، فمن كان جاهلًا ووقع في أمر شركي وبذل وسعه ولم يصل إلا إلى ذلك يُعذر، ومن قصَّر فإنه لا يُعذر.

وهذا صريح كلام شيخ الإسلام محمد بن عبد الوهاب -رحمه الله-، ولذلك قال: وإن كنت لا أكفِّر هؤلاء الذين يطوفون حول البدوي والدسوقي، لماذا لا يكفِّرهم عينًا؟ لأنهم معذورون بجهلهم. علماء السوء يسولون لهم ويزينون أن هذا الذي يفعلونه إنما هو قربى وزلفى إلى الله -تبارك وتعالى- وأنتم في منزلة أعلى من هؤلاء الذين لا يشدون الرحال ولا ينذرون لهؤلاء. فهذا

إن كان مقصرا لا يعذر بجهله وإن بذل وسعه ولم يصل إلا إلى ذلك يُعذر بجهله إن شاء الله.

قال الله -تبارك وتعالى-: ﴿وَمَا كَانَ اللهُ لِيُضِلَّ قَوْمًا بَعْدَ إِذْ هَدَاهُمْ حَتَّى يُبَيِّنَ لَهُمْ مَا يَتَّقُونَ﴾[التوبة:115] أي حتى يهديهم العلم الذي تكون به النذارة وتقام به الحجة.

وقال: ﴿وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّى نَبْعَثَ رَسُولًا﴾[الإسراء:15] ووظيفة الرسول البلاغ المبين الذي يرتفع به الجهل، والعلماء ورثة الأنبياء، فإن كان العلماء ضُلالًا يهدون الناس إلى طريق الضلالة، ويبينون لهم أن هذا هو الطريق الحق، فأتباعهم معذورون إن بذلوا وسعهم في سبيل الوصول إلى الحق ولم يصلوا إلا لذلك.

أما إن سمعوا أن هناك من يقول إن هذا ضلال وإن هذا شرك بالله العظيم ثم أعرضوا فهؤلاء لا يُعذرون بجهلهم.

قال: والنسيان ذهول القلب عن شيء معلوم، والأصح أن يقال: النسيان الذهول عن شيء معلوم، ولا يُقيد بالقلب؛ لأن العلم الحديث أثبت أن الحافظة إنما تكون في الدماغ يعني حافظة المعلومات تكون في الدماغ، أما التمييز والإدراك والتدبير فهذا في القلب، فالدماغ بمنزلة ايه؟ آلة التصوير كما قال الشيخ في موضع آخر التي تخزن للقلب والعقل ولذلك قالوا: يقال الذهول عن شيء معلوم ولا يقيد بالقلب.

قال: فمتى فعل محرما ناسيا فلا شيء عليه متى ارتكب محرما ناسيا فلا شيء عليه كمن أكل في الصيام ناسيا، ولذلك قال النبي ﷺ كما عند البخاري

ومسلم من حديث أبي هريرة قال: «من نسي وهو صائم فأكل أو شرب فليتم صومه، فإنما أطعمه الله وسقاه»، ولا يُفرَّق في ذلك بين الفرض والنفل، فهما سواء.

هذه الموانع إنما هي في حق الله، وأما في حقوق المخلوقين فلا تمنع من ضمان.

قال: والنسيان ذهول القلب عن شيء معلوم، فمتى فعل محرما ناسيا فلا شيء عليه، كمن أكل في الصيام ناسيا، وذكرنا الدليل على ذلك. ومتى ترك واجبا ناسيا فلا شيء عليه حال نسيانه، إذا كذلك سيفرق بين ترك المأمور وفعل المحظور، ولذا قال : ولكن عليه فعله إذا ذكره، لقول النبي صلى الله عليه وسلم: «من نسي صلاة فليصلها إذا ذكرها».

بين الشيخ هذه القاعدة المهمة في النسيان، فقال: المهم أن هذه قاعدة واضحة؛ النسيان في المحرمات يرفع الإثم وما يترتب على ذلك، ويرفع الإثم كذلك في حق المخلوقين. فلو أن إنسانا مثلا أتلف شيئا لإنسان ناسيا ذاهلا، فهذا لا يؤاخذ ولا يأثم بذلك، وإنما عليه الضمان كما سيأتي.

قال رحمه الله: حتى لو نسي وجامع زوجته وهو محرم أو صائم فلا شيء عليه.

هذه مسألة افتراضية وربما تقع ، إنسان نسي وجامع زوجته وهو صائم، فهذا لا شيء عليه؛ لعموم الآية: ﴿رَبَّنَا لَا تُؤَاخِذْنَا إِن نَّسِينَا أَوْ أَخْطَأْنَا﴾[البقرة:286].

فلو نسي وفعل ذلك كأن يقع ذلك في أول يوم في الصيام، ولم يكن معتادًا على الصيام، وصام أول يوم في رمضان، فنسي ووقع في المحظور، فهذا لا شيء عليه.

بعض العلماء قال إنه يتم صيامه، يغتسل ويتم الصيام عادي، لا شيء عليه؛ لأن هذا حق الله -تبارك وتعالى-، وحق الله معفو عنه.

قال: من ترك واجبا فلا شيء عليه حال نسيانه، ولكن عليه فعله إذا ذكره، لقول النبي -صلى الله عليه وسلم-.«من نسي صلاة فليصلها إذا ذكرها».

ثم فرق الشيخ هنا بين الجهل والنسيان، فمن جهل عبادة أو أمرا ثم علم بعد ذلك فلا شيء عليه، وليس عليه أن يستدركه، ودليل ذلك الرجل الذي أساء في صلاته أمره النبي -صلى الله عليه وسلم- بأن يصلح هذه الصلاة فقط، مع أنه ربما كان يصلي على هذه الصورة منذ سنة أو سنتين أو ثلاث سنوات، ونحن نعلم أن هذه الواقعة حدثت بعد هجرة النبي -صلى الله عليه وسلم-.

قال: والإكراه، أي إن الإكراه من موانع التكليف، ما معنى الإكراه؟ قال: إلزام الشخص بما لا يريد، وهذا الإكراه له شروط معتبرة ذكرها أهل العلم.

نقول: إن الإكراه على نوعين:

- أما النوع الأول: فهو الإكراه الملجئ، وهو الذي يكون صاحبه كالآلة في يد صاحبها، قيَّدك شخص وألقاك فوق إنسان آخر فوقعت عليه فمات. كذلك من حلف أنه لا يدخل الدار، فقيَّدوه، وألقوه داخلها، فهذا الإنسان غير مكلف بالإجماع، قلنا: لأنه كالآلة لا إرادة له مطلقا، وهذا يسمى بالإكراه الملجئ، أي أُلجئ المرء لهذا الفعل إلجاءً دون قصد ولا إرادة. فهذا غير مكلف بالإجماع.-

- وأما الإكراه الثاني: فهو الإكراه غير الملجئ، وهذا النوع يكون صاحبه ذا إرادة واختيار وقصد، ولكن يُكره على فعل أمر يستطيع أن

يفعله أو أن يحجم عنه، ولكن لما لم يكن تام القدرة والاختيار أدخلوه في موانع التكليف.

فلو قيل لإنسان: قل كلمة الكفر وإلا قتلناك!! يستطيع أن ينطق كلمة الكفر، ويستطيع أن يصبر وأن لا ينطقها، ثم هو عاقل يفهم ما يقال له وبالغ وقد توفرت فيه الشروط، ولكن هناك مانع وهو أن اختياره غير تام، ولذلك أدخلوه في موانع التكليف؛ فلا يؤاخذ بذلك.

فمن موانع التكليف هذا الإكراه المعتبر، ولو حصل فلا يترتب عليه مؤاخذة صاحبه، ولكن له شروط ذكرها أهل العلم ومنهم ابن قدامة – رحمه الله– في روضة الناظر.

- أول هذه الشروط: أن يكون من قادر بسلطان أو تغلب، كولي أمر مثلا، أو إنسان له سلطان عليك.

- الشرط الثاني: أن يغلب على ظنه نزول الضرر به، إما أن تتيقن أو أن يغلب على ظنك ذلك

أما إن كنت تعلم أنه مجرد كلام، وأنه لن يفعل شيئا، فليس بإكراه معتبر.

- الثالث: أن يكون بما يُستضر به ضررا شديدا، كالقتل والضرب الشديد، أي هددوه بالقتل أو بالضرب الشديد، فهذا إكراه.

أما لو قالوا له: إن لم تفعل سنأخذ منك مثلا عشرة جنيات أو عشرين جنيهًا فهذا غير معتبر.

إذا الإكراه له شروط معتبرة، و العفو وعدم المؤاخذة بسبب الإكراه– من

خصائص هذه الأمة، وهذا ما رجحه الشيخ الشنقيطي في أضواء البيان ؛ فالأمم السابقة لم تكن تُمنع من التكليف بسبب الإكراه.

فلو أن المرء أُكره على شيء ففعله فإنه يُؤاخذ به، والدليل على ذلك آية وحديث.

أما الآية فما جاء في قصة أهل الكهف، قال الله -تبارك وتعالى- على لسانهم: ﴿إِنَّهُمْ إِن يَظْهَرُوا عَلَيْكُمْ يَرْجُمُوكُمْ أَوْ يُعِيدُوكُمْ فِي مِلَّتِهِمْ وَلَن تُفْلِحُوا إِذًا أَبَدًا﴾[الكهف:20].

مع أنهم لو أعادوهم في ملتهم لأعادوهم مكرهين، ومع ذلك قالوا: ﴿وَلَن تُفْلِحُوا إِذًا أَبَدًا﴾.

وأما الحديث فقول النبي -صلى الله عليه وسلم-: «إن الله تجاوز عن أمتي....»، فهذا يدل فيه أن هذا مختص بأمة النبي -صلى الله عليه وسلم-.

ومما يدل كذلك على أن الأمم السابقة كانت تُؤاخذ بالإكراه ما جاء في الأثر الموقوف عن سلمان، وهو صحيح النسبة إلى سلمان -رضي الله عنه-، في الرجلين الذين مرا على صنم وعنده قوم من المشركين، وهذا الأثر ذكره الشيخ محمد بن عبد الوهاب -رحمه الله- في كتاب التوحيد، فقيل لهما:" قرّبا شيئًا، يعني كل واحد يقرّب شيئًا للصنم، فقالا: ما معنا شيء نقربه. فقيل له: قَرِّب ولو ذبابة، فأما الأول فقرب ذبابة فدخل النار، وأما الثاني فامتنع فقتل ولم يستجب لهم." فالشاهد في هذا أنه لما قَرَّب الذبابة دخل النار، وقيل غير ذلك في معنى الأثر.

فهذا من فضل الله -تبارك وتعالى- على هذه الأمة؛ أن الإكراه يرفع المؤاخذة

والإثم عن المكره بشروطه.

قال: والإكراه إلزام الشخص بما لا يريد، فمن أُكره على شيء محرم فلا شيء عليه.

نقول: هذا في الأقوال، وكذلك في الأفعال فيما يتعلق بحق الله -تبارك وتعالى- وأما ما يتعلق بحق الآخرين من قتل أو زنا فهذا لا يجوز، فلو قيل لإنسان: اقتل فلانًا وإلا قتلناك، نقول: نفسك ليست بأغلى وأثمن من نفس فلان، لا يجوز له أن يقتله بحال من الأحوال، ثم يقول بعد ذلك: إنني مكره، نقول له: استبقاء نفسك ليس أولى من استبقاء نفس غيرك.

وكذلك لو قيل لفلان: ازنِ بفلانة ، فهذا لا يجوز كذلك أن يُكره المرء على ذلك، ولا أن يستجيب لهذا الأمر على الراجح من أقوال أهل العلم.

أما أن أُكره على قول كلمة الكفر أو السجود لصنم وإلا قُتل، فنقول: هذا إن كان بالشروط المعتبرة فإنه لا يؤاخذ بذلك، طالما أنَّ قلبه مطمئن بالإيمان.

ومن أُكره على ترك واجب فلا شيء عليه حال الإكراه، كأن يُكره إنسان على ترك صلاة من الصلوات، فهذا الإنسان لا شيء عليه حال الإكراه ولا يؤاخذ، وعليه قضاؤها إذا زال الإكراه يقضي هذه الصلاة لعلمه بها.

ومن أُكره على ترك الصلاة حتى خرج وقتها فإنه يلزمه قضاؤها إذا زال الإكراه.

قال: وتلك الموانع إنما هي في حق الله؛ لأنه مبني على العفو والرحمة، فمن ارتكب محرمًا في حق الله في عبادة من العبادات، ترك واجبًا مثلا، فهذه الموانع معتبرة.

أما في حق الآدميين فإنها ترفع الإثم والمؤاخذة، يعني لا يعاقب عليها، ولكن

حق المخلوقين مضمون، لابد أن يضمنه، ولذا قال:

أما في حقوق المخلوقين فلا تمنع من ضمان ما يجب ضمانه،

قلنا: لأن هذا من الحكم الوضعي، وهو ربط أسباب بمسبباتها، فهذا أتلف شيئًا أو تسبب في إتلافه فعليه أن يصلحه أو أن يستبدله قال: إذا لم يرض صاحب الحق بسقوطه، والله أعلم.

إذن ذكر الشيخ -رحمه الله- شروط التكليف، وذكر كذلك موانع التكليف، وهذا يبين عدل الله -تبارك وتعالى-، وأنه لا يؤاخذ إنسانًا بغير ذنب، فكما أنه جعلك مكلفًا فهذا التكليف لا يكون إلا بشروط معينة تتحقق فيك، فإن لم تتحقق هذه الشروط فأنت لست بمكلف ولا تُخاطب بهذه العبادة، إلا إذا ارتفعت عنك هذه الموانع.

وبهذا نكون قد انتهينا من هذا الباب، وفي الدرس القادم إن شاء الله نبدأ في باب مهم من أبواب الأصول وهو باب العام والخاص.

قال المصنِّفُ -رحمه الله-: العامُّ، والعامُّ لغةً الشاملُ، واصطلاحًا اللفظُ المستغرِقُ لجميعِ أفرادِهِ بلا حصرٍ، مثلُ ﴿إِنَّ الْأَبْرَارَ لَفِي نَعِيمٍ﴾[الانفطار:13].

قال: فخرجَ بقولِنا: المستغرِقُ لجميعِ أفرادِهِ ما لا يتناولُ إلا واحدًا، كالعَلَمِ، والنكرةِ في سياقِ الإثباتِ، كقولِهِ تعالى: ﴿فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ﴾[النساء:92]، لأنَّها لا تتناولُ جميعَ الأفرادِ على وجهِ الشمولِ، وإنَّما تتناولُ واحدًا غيرَ معيَّنٍ.

وخرجَ بقولِنا: بلا حصرٍ ما يتناولُ جميعَ أفرادِهِ مع الحصرِ، كأسماءِ العددِ مائة وألف ونحوِهما.

هذا المبحثُ من المباحثِ المهمَّةِ في بابِ أصولِ الفقهِ، وهو بحثٌ في

دلالاتِ الألفاظِ، وهو مبحثٌ عظيمٌ، حتى نقلَ الزركشيُّ في البحرِالمحيط عن الإمامِ أحمدَ -رحمه الله- أنَّه قال: لم نكن نعرفُ الخصوصَ والعمومَ حتى وردَ علينا الشافعيُّ -رحمه الله-.

وهذا يبيِّنُ لنا مكانةَ الشافعيِّ، وما قامَ به من أمرٍ جَليل في هذا البابِ، في بابِ أصولِ الفقهِ، بكتابِهِ الرسالةِ، وكذلك باستنباطِ الفوائدِ من كتاب الله وحديثِ رسولِ اللهِ -صلَّى اللهُ عليه وسلَّم-.

الإمامُ أحمدُ يقولُ: لم نكن نعرفُ الخصوصَ والعمومَ حتى وردَ علينا الشافعيُّ -رحمه الله-، أي إنَّ الإمامَ الشافعيَّ برزَ في وضعِ قواعدِ هذا البابِ، بابِ الأصولِ، وهذا لا يعني أنَّ أحمدا لم يكن فقيهًا، ولكنَّ الفضلَ يُنسبُ لأهلِهِ.

قال: العامُّ لغةً الشاملُ.

قال الزركشيُّ: هو في اللغةِ، شمولُ أمرٍ لمتعدد، سواءٌ كان الأمرُ لفظًا أو غيرَهُ، ومنه قولُهم: عمَّهمُ الخيرُ إذا شملَهم وأحاطَ بهم، ومنه قولُ الناظمِ في تعريفِ العامِّ:

من قولِهم عمَمتُهم بما معي .....

فهذا معنى العامِّ في لغةِ العربِ، بمعنى الشاملِ، وقد يُقالَ كذلك منه العمامةُ، لأنَّها تشملُ الرأسَ.

وأمَّا في الاصطلاحِ، فكما عرَّفهُ الشيخُ -رحمه الله- قال: هو اللفظُ المستغرِقُ لجميعِ أفرادِهِ بلا حصرٍ.

فقولُهُ: اللفظُ، فيه أنَّ العمومَ والخصوصَ كذلك من عوارضِ الألفاظِ، أي إنَّ له ألفاظًا تدلُّ عليه، بسماعِكَ هذا اللفظَ تقولُ: هذا لفظٌ عامٌّ، أو هذا لفظٌ خاصٌّ،

كما سيأتي، مثلًا: ﴿كُلُّ مَنْ عَلَيْهَا فَانٍ﴾[الرحمن:26]، فـ﴿كُلُّ﴾ من ألفاظِ العمومِ.

إذًا العمومُ من عوارضِ الألفاظِ، هذا معنى من عوارضِ، أي من صفاتِ الألفاظِ، وكذلك الخصوصُ من عوارضِ الألفاظِ، تقولُ: أكرمتُ عمرًا، تعني واحدٌ فقط اسمه عمرو، فهذا خاصٌّ وليس عامًّا، وهذا معنى قولِهم: إنَّ العمومَ والخصوصَ من عوارضِ الألفاظِ.

فقولُهُ: هو اللفظُ، فيه ردٌّ على أهلِ البدعِ القائلين بالكلامِ النفسيِّ، حيث يقولون: إنَّ العامَّ والخاصَّ، والأمرَ والنهيَ ليس له صيغةٌ، لأنَّنا لو قلنا: إنَّ له صيغةً، لأثبتنا كلامًا للهِ -تباركَ وتعالى- ككلامِ البشرِ وهو منزَّهٌ عن ذلك. وهذا قول باطل مخالف للعقيدة الصحيحة ولغة العرب، بل جميع لغات البشر.

قال: اللفظُ المستغرِقُ لجميعِ أفرادِهِ، وكما هو معلومٌ أنَّ اللفظَ هو الصوتُ المشتملُ على بعضِ الحروفِ، أقولُ: جعفرُ، هذا لفظٌ، ومنه كما سبقَ ما هو مستعملٌ، ومنه ما هو مهملٌ.

قال: فخرجَ بقولِنا: المستغرِقُ لجميعِ أفرادِهِ ما لا يتناولُ إلا واحدًا، فهذا لا يوصفُ بالعموم، كالأعلامِ: عمروٌ، زيدٌ، أحمدُ، محمدٌ، بكرٌ، فهذا اللفظُ لا يُقالُ عنه إنَّه لفظٌ عامٌّ، لماذا؟ لأنَّه لا يتناولُ إلا واحدًا.

وخرجَ بقولِنا: بلا حصرٍ ما يتناولُ جميعَ أفرادِهِ مع الحصرِ، فهناك لفظٌ قد يتناولُ كثيرين، ولكنَّهم مع ذلك محصورون، كأسماءِ الأعدادِ، فتقولُ: ألف، ليس واحدًا أو اثنين أو ثلاثةً، ولكن هذا يشملُ العددَ الكثيرَ، ولكن مع ذلك هذا العددُ محصورٌ: ألفٌ، مليون، مائةُ مليون، هذه أعدادٌ لا تدخلُ في العمومِ، لماذا؟

لأنَّها محصورةٌ، ولذلك قال: بلا حصرٍ، فمن شرطِ العامِّ ألَّا يكونَ محصورًا.

ثم مثَّل لذلك، قال: مثلُ ﴿إِنَّ الْأَبْرَارَ لَفِي نَعِيمٍ﴾[الانفطار:13]، وكما سيأتي فيما يستفاد منه العموم أنَّ الألفَ واللامَ إن كانت للاستغراقِ فهي تفيدُ العمومَ، كما قال الشيخُ السعديُّ -رحمه الله-:

وأل تفيدُ الكلَّ في العمومِ..... في الجمعِ والأفرادِ، كالعليمِ

فسواءٌ دخلت «أل» على المفردِ أو على الجمعِ فهي تفيدُ العمومَ.

اللهُ -عزَّ وجلَّ- لمَّا ذكرَ من يحرُمُ عليهم الدخولُ على النساءِ استثنى من ذلك: ﴿أَوِ الطِّفْلِ الَّذِينَ لَمْ يَظْهَرُوا عَلَى عَوْرَاتِ النِّسَاءِ﴾[النور:31]، أين الشاهدُ؟ أنَّ اللهَ قال: ﴿أَوِ الطِّفْلِ﴾، الألفُ واللامُ دخلت على مفردٍ أم على جمعٍ؟ على مفردٍ، ومع ذلك قال بعدها: ﴿الَّذِينَ﴾، فلمَّا وصفَهُ وصفَهُ بالذي أم بالذين؟

وصفَهُ بالَّذينَ، فدلَّ ذلكَ على أنَّ الألفَ واللامَ إذا دخلت على المفردِ وكانت للاستغراقِ فإنَّها كذلكَ تفيدُ العمومَ، وكذلكَ إذا دخلت على الجمعِ. فقال كقولِهِ تعالى: ﴿إِنَّ الْأَبْرَارَ لَفِي نَعِيمٍ﴾[الانفطار:13]، فهو يعمُّ جميعَ الأفرادِ بلا حصرٍ.

قال: وخرجَ أيضًا النكرةُ في سياقِ الإثباتِ، كما سيأتي أنَّ ممَّا يدلُّ على العمومِ النكرةُ في سياقِ النفيِ أو النهيِ أو الشرطِ، اسمٌ نكرةٌ غيرُ معرَّفٍ وردَ في سياقِ النفيِ: «لا إلهَ إلا اللهُ»، أو في سياقِ النهيِ: ﴿فَلَا تَدْعُوا مَعَ اللهِ أَحَدًا﴾[الجن:18]، أو في سياقِ الشرطِ: ﴿وَإِنْ أَحَدٌ مِنَ الْمُشْرِكِينَ اسْتَجَارَكَ فَأَجِرْهُ حتى يسمعَ كلامَ اللهِ﴾[التوبة:6]، فهذه الأمورُ الثلاثةُ تدلُّ على العمومِ.

وهذه الأمورُ الثلاثةُ مُشربةٌ بمعنى النفيِ، ولذلك يقولون: النفيُ أو ما يشبهُهُ من استفهامٍ، أو من شرطٍ، أو من نهيٍ.

أمَّا إذا كان هذا الاسمُ المنكَّرُ إن كان في سياقِ الإثباتِ، فإنَّه لا يفيدُ العمومَ، وإنَّما يفيدُ الإطلاقَ كما سيأتي.

كما مثَّلنا اليومَ في خطبةِ الجمعةِ بقول النبيُّ -صلَّى اللهُ عليه وسلَّم-: «ما من عبدٍ يسترعيهِ اللهُ رعيَّةً يموتُ وهو غاشٌّ لها إلا حرَّمَ اللهُ عليه الجنةَ»، حديثٌ متفقٌ عليه من حديثِ معقلِ بنِ يسارٍ.

هذا المثالُ فيه الشاهدُ، حيث قال -صلَّى اللهُ عليه وسلَّم-: «ما من عبدٍ»، فـ«عبدٍ» هذه نكرةٌ في سياقِ النفيِ، قال: «ما من عبدٍ» يعني ليس من عبدٍ، فتعمُّ كلَّ عبدٍ، ولا ينصرفُ هذا الحكمُ إلى الحاكمِ فقط، وإنَّما الحاكمِ والمحكومِ.

إذا «عبدٌ» هذه في هذا الحديثِ تفيدُ العمومَ.

قال: «يسترعيهِ اللهُ رعيَّةً»، «رعيَّةً» هذه نكرةٌ أم معرفةٌ؟

«يسترعيهِ» في سياقِ الإثباتِ لا النفيِ، هذه لا تعمُّ، ولكن تفيدُ الإطلاقَ.

ما معنى تفيدُ الإطلاقَ؟ هناك عموم بدلي.

ما معنى البدلُ؟ أي إنَّ الحكمُ يصدقُ بمجردِ دخولِ واحدٍ فيه.

فربُّ البيتِ راعٍ، «يسترعيهِ» طالما أنَّ له أو عندَهُ من يسترعيهِ، فيصدقُ عليه هذا الحكمُ.

ولذلك قال: وخرجَ أيضًا النكرةُ في سياقِ الإثباتِ، ولا تدخلُ النكرةُ في سياقِ الإثباتِ في بابِ العمومِ إلا في حالةٍ واحدةٍ، هذه الحالةُ أن تكونَ للامتنانِ.

فالأصلُ في النكرةِ في سياقِ الإثباتِ أنَّها لا تفيدُ العمومَ، وإنَّما تفيدُ الإطلاقَ، إلا

إذا كانت النكرةُ في سياقِ الإثباتِ على سبيل الامتنانِ، كما قال اللهُ -تباركَ وتعالى-: ﴿وَأَنْزَلْنَا مِنَ السَّمَاءِ مَاءً طَهُورًا﴾[الفرقان:48].

فأين النكرةُ؟ «ماءً». السياقُ سياقُ نفيٍ أم إثباتٍ؟

سياقُ إثباتٍ والنَّكِرَةُ في سياقِ الإثباتِ لا تَعُمُّ إلا إذا كانت في موضعِ الامتنان، واللهُ -تباركَ وتعالى- يَمْتَنُّ على عباده بنزول الماء الطهور، ولذلك قال العلماءُ: إنَّ كلَّ ماءٍ ينزلُ من السماءِ فالأصلُ فيه أنَّه طاهرٌ.

هل كلُّ عمومٍ في الكتابِ والسُّنَّةِ يدخله التخصيص؟ هذا البابُ كما قلنا يتكلمُ عن العامِّ والخاصِّ، ولذلك وجدنا في كلامِ بعضِ العلماء أنهم يقولون: ما من عامٍّ إلا وقد خُصِّص، مع أننا وجدنا كثيرًا من الآياتِ في كتابِ اللهِ -سبحانه وتعالى- لم تُخَصَّص، كقولِ اللهِ مثلًا: ﴿وَاللهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾[البقرة:282]، ﴿بِكُلِّ شَيْءٍ مُحِيطٌ﴾[فصلت:54]، ﴿عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾[البقرة:20]، وكذلك ﴿وَمَا مِن دَابَّةٍ فِي الْأَرْضِ وَلَا طَائِرٍ يَطِيرُ بِجَنَاحَيْهِ إِلَّا أُمَمٌ أَمْثَالُكُمْ﴾[الأنعام:38]، كلُّ هذه لم يدخلها التخصيص.

﴿الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ﴾[الفاتحة:2] لم يدخلها التخصيص، فلا يخرجُ أحدٌ ممن يصدقُ عليه أنه من العالمين عن أن يكون له ربٌّ هو اللهُ -سبحانه وتعالى-.

ولكن توسَّط بعضُ أهلِ العلم، فقال: هذه المقولةُ على إطلاقها خطأ، وهو قولُ بعضهم: ما من عامٍّ إلا وخُصِّص، فتوسَّط بعضهم فقال: هذا القولُ قد يصدقُ على مسائلِ التكليف، يعني من واجبٍ ومستحبٍّ ومندوبٍ ومكروهٍ، فهذا قد يصدقُ عليه أنه ما من عامٍّ إلا ودخله التخصيص، مع أن هذا كذلك يُنازَعُ

فيه.

فاللهُ -عزَّ وجلَّ- يقول: ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتُكُمْ﴾[النساء:23]، فكلُّ من يصدقُ عليه أنه أمٌّ لك فمن المحرمات، وهذا يدخلُ في بابِ التكليف.

ثم قال -رحمه الله- بعد ذلك: وصيغُ العمومِ سبعٌ. قلنا: قوله صيغ، فيه أنَّ العمومَ له صيغةٌ دلت عليه، وفيه أنَّ العمومَ أو العامَّ من عوارضِ الألفاظ، كذلك الخاصُّ من عوارضِ الألفاظ، وقلنا معنى أنه من عوارضِ الألفاظ أي أنَّ له ألفاظًا تدلُّ عليه.

ولذلك قال: صيغُ العمومِ سبعٌ، ثم قال: ما دلَّ على العمومِ بمادته مثل: كلٍّ، وجميعٍ، وكافَّةٍ، وقاطبةٍ، وعامَّةٍ، كقولِه تعالى: ﴿إِنَّا كُلَّ شَيْءٍ خَلَقْنَاهُ بِقَدَرٍ﴾[القمر:49].

معنى قوله: ما دلَّ على العموم بمادته، أي تدلُّ عليه بالحروف، فكلمةُ "كلٍّ" بحروفها تدلُّ على العموم، كما قال اللهُ تعالى: ﴿وَإِن كُلٌّ لَّمَّا جَمِيعٌ لَّدَيْنَا مُحْضَرُونَ﴾[يس:32]، فما معنى العمومِ في هذه الآية؟ أنَّ أحدًا لن يخرجَ عن هذه الكليَّةِ في الحشرِ يومَ القيامة.

قال اللهُ تعالى: ﴿قُلْ يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنِّي رَسُولُ اللهِ إِلَيْكُمْ جَمِيعًا﴾[الأعراف:158] فكل وجميع، وقال تعالى: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا كَافَّةً لِّلنَّاسِ﴾[سبأ:28]، وكذلك "قاطبة" و"عامَّة" وكل كما ذكرت.

ثم قال: أسماءُ الشرط، وأسماءُ الشرطِ هي الأسماءُ التي وُضِعَت لتعليقِ شيءٍ بشيء، ولذلك يكون له فعلُ شرطٍ وجوابُ الشرط، فيترتبُ الجوابُ على حصولِ الفعل.

قال: أسماءُ الشرط، وهي: من، ومهما، وما، ومتى، وأيان، وأن، وحيثما، وكيفما، وأي، كقولِه تعالى: ﴿مَنْ عَمِلَ صَالِحًا فَلِنَفْسِهِ﴾[فصلت:46]، أين اسمُ الشرط هنا؟ "من"، فهذا يندرجُ تحته كلُّ من عمل صالحًا.

وقولُه تعالى: ﴿فَأَيْنَمَا تُوَلُّوا فَثَمَّ وَجْهُ اللهِ﴾[البقرة:115]، أين اسمُ الشرط؟ "أينما"، ففيه عمومٌ في المكان، والأولى فيها عمومٌ في الأشخاص.

وكقولِ الشاعر:

ومهما تكن عند امرئٍ من خليقةٍ ..... وإن خالها تخفى على الناسِ تُعلَمِ

فهذه بعضُ أسماءِ الشرط وأمثلةٌ عليها.

قال: وأسماءُ الاستفهام، وأسماءُ الشرطِ وأسماءُ الاستفهامِ والأسماءُ الموصولةُ كما سيأتي هي من صيغِ العموم، وتُسمَّى بالمبهمات؛ فأمَّا أسماءُ الشرطِ وأسماءُ الاستفهامِ فإنما تُسمَّى بالمبهمات لأنها لا تدلُّ على معيَّن، وأما الأسماءُ الموصولةُ فتُسمَّى بالمبهمة لافتقارها إلى صلةٍ تُعيِّنُ المراد.

عندما يقول الله: "من عمل صالحًا فلنفسه"، لم تُعيِّن واحدًا، وكذلك قولُه تعالى: ﴿فَمَن يَأْتِيكُم بِمَاءٍ مَّعِينٍ﴾[الملك:30] "فمن" من أسماء الاستفهام لم تُعيِّن واحدًا، وقولُه تعالى: ﴿فَأَيْنَ تَذْهَبُونَ﴾[التكوير:26]، لم تُعيِّن مكانًا..

وأقول: جاء الذي، جاء بماذا؟ ﴿وَالَّذِي جَاءَ بِالصِّدْقِ وَصَدَّقَ بِهِ﴾[الزمر:33]، فهذه تحتاجُ دائمًا إلى صلة، لذلك سُمِّيت مبهمة.

فأولُ الأسماءِ التي تدلُّ على العموم: أسماءُ الشرط، وكذلك أسماءُ الاستفهام، كقولِه تعالى: ﴿فَمَن يَأْتِيكُم بِمَاءٍ مَّعِينٍ﴾[الملك:30]، وكقولِه

تعالى: ﴿مَاذَا أَجَبْتُمُ الْمُرْسَلِينَ﴾[القصص:65]، أي: أي جوابٍ أجابوا به المرسلين، فهذا عامٌّ يشملُ كلَّ جواب.

وكقولِه تعالى: ﴿فَأَيْنَ تَذْهَبُونَ﴾[التكوير:26] كما يقول الشيخ أي عيِّنوا أيَّ مكان، فهذا كذلك من العموم، فكلُّ أسماءِ الاستفهامِ تفيدُ العموم، ولذلك قال: قاعدةٌ: جميعُ أسماءِ الاستفهامِ من صيغِ العموم.

قال: والأسماءُ الموصولة، كقولِه تعالى: ﴿وَالَّذِي جَاءَ بِالصِّدْقِ وَصَدَّقَ بِهِ أُولَٰئِكَ هُمُ الْمُتَّقُونَ﴾[الزمر:33]، و﴿وَالَّذِينَ جَاهَدُوا فِينَا لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنَا﴾[العنكبوت:69]، و﴿إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَعِبْرَةً لِّمَن يَخْشَى﴾[النازعات:26]، و﴿وَلِلَّهِ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ﴾[البقرة:284].

أين الأسماءُ الموصولةُ في هذه الآيات؟ أين الدليلُ في الآيةِ الأولى على أن "الذي" تفيدُ العموم؟.

أنَّه تعالى قال: ﴿وَالَّذِي جَاءَ بِالصِّدْقِ﴾، "الذي"، ثم قال بعد ذلك: ﴿أُولَٰئِكَ هُمُ الْمُتَّقُونَ﴾[الزمر:33]، كما قال في الآيةِ التي سبقت في "الألف واللام": ﴿أَوِ الطِّفْلِ الَّذِينَ لَمْ يَظْهَرُوا عَلَىٰ عَوْرَاتِ النِّسَاءِ﴾[النور:31]، فذكر المفرد، ثم بعد ذلك وصفه بالجمع، وهنا كذلك.

الأسماءُ الموصولةُ على نوعين: منها ما هو مشترك، أي لا يقتصر على وصفِ مذكرٍ أو مؤنث، ومنها ما هو مختص، والفرق بين "مَن" و"ما" كما يقولون: "مَن" للعاقل، ولو قيل للعالِم فهي أولى؛ لأنها تُطلق على اللهِ -تبارك وتعالى-: ﴿أَأَمِنتُمْ مَن فِي السَّمَاءِ﴾[الملك:16]، واللهُ لا يوصفُ بالعقل؛ لأن صفاته توقيفية -سبحانه وتعالى-. وأما "ما" فتُقال لمن لا يعقل، الغالب.

ثم ذكر رحمه الله الصيغةَ الخامسة، قال: النكرةُ في سياقِ النفي أو النهي أو الشرط أو الاستفهامِ الإنكاري، فالنكرةُ – الاسمُ غيرُ المعرَّف– إذا كانت، في سياقِ النفي أو النهي أو الاستفهام أو الشرط، فكلُّ ذلك كذلك يدلُّ على العموم، لا يخرجُ عنه فردٌ من أفراده إلا بدليلٍ.

قال تعالى: ﴿وَمَا مِنْ إِلَٰهٍ إِلَّا اللهُ﴾[آل عمران:62]، و﴿وَاعْبُدُوا اللهَ وَلَا تُشْرِكُوا بِهِ شَيْئًا﴾[النساء:36]، و﴿إِن تُبْدُوا شَيْئًا أَوْ تُخْفُوهُ فَإِنَّ اللهَ كَانَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمًا﴾[الأحزاب:54]، و﴿مَنْ إِلَٰهٌ غَيْرُ اللهِ يَأْتِيكُم بِضِيَاءٍ﴾[القصص:71]، فكلُّ هذه نكراتٌ وردت في هذه السور الأربعة.

أما السورةُ الأولى فهي النكرةُ (إله) في سياقِ النفي، قال: ﴿وَمَا مِنْ إِلَٰهٍ إِلَّا اللهُ﴾، وأصلُ ذلك: "وما إلهٌ إلا الله"، هذا هو أصلُ الجملة.

ولذلك يقول العلماءُ: إنَّ النكرةَ في سياقِ النفي أو النهي أو الشرط أو الاستفهام ظاهرةٌ في العموم، أي أن الراجحُ فيها أنها تفيدُ العموم، وأنَّ كلَّ أفرادها يدخلون في هذا العموم، فإذا دخلت عليها "مِن" صارت نصًّا في العموم، لا يخرجُ فردٌ من أفرادها عن هذا العموم.

فلما قال: ﴿وَمَا مِنْ إِلَٰهٍ إِلَّا اللهُ﴾، وأصلُها كما قلنا: "وما إلهٌ إلا الله"، فهي مبتدأ، ولذلك إذا أردنا أن نُعربها نقول: "من إلهٍ" مبتدأٌ مرفوعٌ بضمةٍ مقدَّرة، منع من ظهورها اشتغال المحل بحركةِ حرفِ الجرِّ الزائد.

فلما دخل حرفُ الجر "مِن" نقلها من أن تكون ظاهرةً إلى أن تكون نصًّا في العموم.

الآيةُ الثانية: ﴿وَلَا تُشْرِكُوا بِهِ شَيْئًا﴾، أين النكرة؟ "شيئًا"، ﴿وَلَا تُشْرِكُوا بِهِ شَيْئًا﴾، نكرةٌ في سياقِ النهي، فكذلك تعم.

وقوله: ﴿وَلَا تُشْرِكُوا﴾، "ولا تُشركوا"، المصدرُ الكامن في هذا الفعل، أي: لا إشراكَ به، فهذا عام كذلك في النهي عن كل شرك.

وقال: ﴿إِن تُبْدُوا شَيْئًا أَوْ تُخْفُوهُ فَإِنَّ اللهَ كَانَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمًا﴾[الأحزاب:54]، كلُّ ذلك تدلُّ على العموم.

وقال: ﴿مَنْ إِلَٰهٌ غَيْرُ اللهِ يَأْتِيكُم بِضِيَاءٍ﴾[القصص:71]، فهذه نكرةٌ في سياقِ الاستفهامِ الإنكاري فهذه كذلك تدلُّ على العموم في نفي كل إله يستطيع أن يأتي بضياء غير الله.

ثم ذكر الصيغةَ السادسة: الإضافة للاسم، مفردًا كان أم جمعًا حتى يصير معرَّفًا، كقولِه تعالى: ﴿وَاذْكُرُوا نِعْمَةَ اللهِ عَلَيْكُمْ﴾[المائدة:7]، و ﴿فَاذْكُرُوا آلَاءَ اللهِ﴾[الأعراف:69].

فالمعرَّف هو هذا الاسم الذي كان نكرة، فاكتسب هذا التعريف بسبب الإضافة، سواء كان هذا المضاف مفردًا أو مجموعًا، فهذا يفيد كذلك العموم في لغة العرب، كقوله تعالى: ﴿وَاذْكُرُوا نِعْمَةَ اللهِ عَلَيْكُمْ﴾[المائدة:7]، فـ«نِعَم» مضاف و«الله» مضاف إليه، فهذا يفيد عموم النعم.

وكذلك قول الله -تبارك وتعالى-: ﴿وَإِنْ تَعُدُّوا نِعْمَةَ اللهِ لَا تُحْصُوهَا﴾[إبراهيم:34]، فهذا كذلك مفرد مضاف فيعم كل نعمة.

وكذلك قوله تعالى: ﴿يُوصِيكُمُ اللهُ فِي أَوْلَادِكُمْ﴾[النساء:11]، فهذا جمع مضاف فيعم كذلك كل ولد، فيندرج تحت هذا العموم.

فإذا كان الاسم معرَّفًا بالإضافة، سواء كان مفردًا أو كان جمعًا، فإن هذا يعم.

ولذلك قال الشيخ السعدي-رحمه الله-:

وَمِثْلُهُ المُفْرَدُ إِذْ يُضَافُ ** فَافْهَمْ هُديت الرُّشْد مَا يُضَافُ

ومثله المفرد إذ يضاف، يعني لو أن المفرد أُضيف فإنه كذلك يدل على العموم.

الصيغة السابعة: المعرَّف بـ(أل) الاستغراقية، مفردًا كان أم جمعًا، أي اسمًا دخلت عليه (أل) التي تستغرق، وكيف نعرف أن (أل) هنا تدل على الاستغراق؟

- إذا صحَّ أن يحل محلها «كل»، فإذا قال الله -تبارك وتعالى-: ﴿وَالْعَصْرِ * إِنَّ الْإِنسَانَ لَفِي خُسْرٍ﴾[العصر:1-2]، أي: إن كل إنسان في خسر.

فإذا صح دخول «كل» مكان (أل) فهذا يدل على أن (أل) هنا للاستغراق.

- ومما يدل على أن (أل) هنا للاستغراق كذلك أن الله تبارك وتعالى استثنى منها، والاستثناء معيار العموم، أي يدل على العموم في الاسم الذي قبله. عام

- وكذلك قال: ﴿إِنَّ الْإِنسَانَ﴾ ثم قال: ﴿إِلَّا الَّذِينَ آمَنُوا﴾، فالإنسان مفرد، ثم جاء بالاسم الموصول الذي يدل على الجمع، قال الله -تبارك وتعالى-: ﴿أَوِ الطِّفْلِ الَّذِينَ لَمْ يَظْهَرُوا عَلَى عَوْرَاتِ النِّسَاءِ﴾[النور:31].

قال: ﴿أَوِ الطِّفْلِ﴾، ثم قال: ﴿الَّذِينَ لَمْ يَظْهَرُوا﴾، فدل ذلك على أن (أل) هنا بمعنى كل، سواء دخلت هذه اللام على اسم مفرد أو على اسم

جمع.

أما في الجمع فكقول الله تعالى: ﴿وَإِذَا بَلَغَ الأَطْفَالُ مِنكُمُ الْحُلُمَ فَلْيَسْتَأْذِنُوا كَمَا اسْتَأْذَنَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ﴾[النور:59]، أي: كل الأطفال ﴿فَلْيَسْتَأْذِنُوا كَمَا اسْتَأْذَنَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ﴾، ولذلك قال هنا في الشرح، قال مثال آخر قوله تعالى: ﴿وَالْعَصْرِ * إِنَّ الْإِنسَانَ لَفِي خُسْرٍ﴾[العصر:1-2] أي: كل إنسان، ومثال ثالث:

- ﴿أَوِ الطِّفْلِ الَّذِينَ لَمْ يَظْهَرُوا عَلَى عَوْرَاتِ النِّسَاءِ﴾[النور:31] قال: والطفل هذه للعموم ويدل لذلك قوله تعالى: الذين، فالذين جمع والطفل مفرد؛ لأن الطفل هنا للعموم ولهذا وُصِفَ بالجمع.

وأما المجموع المُحَلَّى بـ(أل) الاستغراقية فقوله تعالى: ﴿وَإِذَا بَلَغَ الْأَطْفَالُ مِنكُمُ الْحُلُمَ فَلْيَسْتَأْذِنُوا كَمَا اسْتَأْذَنَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ﴾[النور:59].

فإذا بلغ الأطفال، قال: احذف (أل) وضع مكانها (كل)، يعني: وإذا بلغ كلُّ أطفالٍ منكم الحُلُمَ فليستأذنوا، فصارت الاستغراقية من صيغ العموم.

إذًا ما ضابط الاستغراقية؟ أنه يصح أن نضع مكانها (كل). ومن العلامات كذلك التي تدل عليها ثانيًا: أنه يُستثنى منها، أو أنه يُعطف على المفرد منها بما يدل على الجمع.

فهذه ثلاثة أمور تدل على أن (أل) هنا للاستغراق:

- – أن يصح أن نضع مكانها (كل)،

- وأن يُستثنى منها، كقوله تعالى: ﴿وَالْعَصْرِ * إِنَّ الْإِنسَانَ لَفِي خُسْرٍ * إِلَّا الَّذِينَ آمَنُوا﴾[العصر: 1-3]،
- وأن تُوصَف أو تُنْعَت بما يدل على الجمع كالاسم الموصول مثلًا.

هذا أول نوع من أنواع (أل).

وأما النوع الثاني فهي (أل) العهدية.

والعهد على ثلاثة أنواع، ومعنى العهد: أن هذا الأمر معهود، سواء كان معهودًا لأنه ذُكِرَ من قبل، أو معهود لأنه موجود معك، أو معهود لأنه موجود في الذهن.

ولذلك تنقسم (أل) العهدية إلى أقسام ثلاثة: تنقسم إلى عهد ذهني، وإلى عهد ذكري، وإلى عهد حضوري.

أما العهد الذهني: فلو قال رجل: حُجُّوا إلى البيت كلَّ عام، فالذي في الذهن أن (البيت) يُقصد به بيتُ الله الحرام، فهذا يُسمَّى بالعهد الذهني.

مثال آخر: ذَكَرْتُ له آيةً، فقال: أين وجدتَ هذا الدليل؟ قلتُ له: وجدتُ هذا الدليل في الكتاب، فالألف واللام في (الكتاب) تنصرف لما في ذهنك من أن الكتاب هو القرآن.

قال: أين وجدتَ حلَّ هذا الإشكال في هذه المسألة النحوية؟ قلتُ لك: وجدتُ حله في الكتاب، فينصرف إلى ما في ذهنك من أن الكتاب يراد به الذي ألَّفه سيبويه، فهذا يُسمَّى بالعهد الذهني.

أما إن كنتُ أنا وأنتَ مثلًا في مكانٍ ما، ثم قلتُ لك: جاء الرجل، فأنا

وأنتَ نعلم هذا الرجل الذي جاء، فبحضوره تُسمَّى (أل) هاهنا بالعهد الحضوري.

وأما العهد الثالث فهو العهد الذِّكري، وهو الذي يُذْكَرُ مُسْبَقًا، ثم بعد ذلك يُعاد ذكره مرةً ثانية، أذكره منكَّرًا ثم أعرِّفه ثانيًا، كقول الله تبارك وتعالى: ﴿كَمَا أَرْسَلْنَا إِلَىٰ فِرْعَوْنَ رَسُولًا * فَعَصَىٰ فِرْعَوْنُ الرَّسُولَ﴾[المزمل:15-16]، فـ«الرسول» الثانيةُ المقصود بها موسى -عليه الصلاة والسلام-، فهذا يُسمّى بالعهد الذكري.

هل كل (أل) للعهد تفيد العموم؟

قال الشيخ -رحمه الله-: وأما المعرَّف بـ(أل) العهدية فإنه بحسب المعهود، إذن هنا قيد، والاستغراقية ليس فيها قيد، أما (أل) التي للعهد ففيها قيد.

ما القيد؟ أنه إذا كان المعهود عامًا فالمعرَّف عام، وإن كان خاصًا فالمعرَّف خاص.

إن كان المعهود عامًا، سواء كان عهدًا ذكريًّا أو غير ذلك، فالمعرَّف عام يفيد العموم، وإن كان خاصًا فالمعرَّف خاص.

قال مثال العام: قوله تعالى: ﴿إِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي خَالِقٌ بَشَرًا مِنْ طِينٍ﴾[ص:71] ﴿فَإِذَا سَوَّيْتُهُ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي فَقَعُوا لَهُ سَاجِدِينَ﴾[ص:72] ﴿فَسَجَدَ الْمَلَائِكَةُ كُلُّهُمْ أَجْمَعُونَ﴾[ص:73].

الشاهد من الآية الثانية قوله: «الملائكة»، لأن فيها لام العهد، والأولى فيها اللام الاستغراقية: ﴿لِلْمَلَائِكَةِ﴾، أي لكل الملائكة.

إلى قوله: ﴿فَسَجَدَ الْمَلَائِكَةُ﴾ أي كلهم، فكلهم قيل لهم اسجدوا وهم الذين

سجدوا، فـ(أل) في قوله: «الملائكة» للعهد، وقد دخلت على مجموع فتعم.

ومثال الخاص: قوله تعالى: ﴿كَمَا أَرْسَلْنَا إِلَى فِرْعَوْنَ رَسُولًا﴾[المزمل:15].

وأما (أل) التي لبيان الجنس، فهذه لا تفيد العموم.

ولذلك قال: وأما المعرَّف بـ(أل) التي لبيان الجنس فلا يعم الأفراد، فإذا قلت: الرجل خير من المرأة، أو الرجال خير من النساء، فليس المراد أن كل فرد من الرجال خير من كل فرد من النساء، لأننا لو قلنا إن (أل) هنا للاستغراق لكان المعنى أن كل رجل خير من كل امرأة، وهذا ليس بصحيح.

وإنما المقصود أن جنس الرجال خير من جنس النساء، فهنا لا تفيد الاستغراق ولا تفيد العهد، ولكنها تفيد الجنس، فلا تفيد العموم.

ولذلك قال: وإنما المراد أن هذا الجنس خير من هذا الجنس، وإن كان قد يوجد من أفراد النساء من هو خير من بعض الرجال، فليس معنى ذلك أن كل رجل خير من كل امرأة.

بدليل أنه يوجد بعض النساء من هي خير من بعض الرجال، فلذلك لم تصدق هذه الكلية، ولا يقال إنها على سبيل العموم.

هذه آخر الألفاظ التي ذكرها الشيخ -رحمه الله-، ونستطيع أن نعددها فنقول: هذه الصيغ التي تفيد العموم، منها ما هو بمادته، أي بمجرد أن ترى هذه الكلمة تقول إنها تفيد العموم، كـ«كل» و«جميع» و«كافة»

وهناك من الصيغ كذلك ما لا يدلّ بمادّته، ولكن معروف في لغة العرب أنّها تفيد العموم، قلنا كـ:

كأسماء الشرط، أسماء الشرط كما ذكرنا بعضها في الدرس الماضي.

كـ«من» و«ما»، قلنا: من الأولى أن يُقال إنّها للعالِم وليس للعاقل، ولعلّ الخروج من المحظور الذي ذكرناه في الدرس الماضي، يعني جاء في خاطري أن يُقال إنّه عالِم إمّا بالقوّة وإمّا بالفعل، يعني وإن لم يكن عالِمًا الآن فسيصير عالِمًا يومًا ما، هذا أولى يعني، وكذلك أسماء الشرط فهذه كذلك تفيد العموم، والأسماء الموصولَة.

ثم ذكر بعد ذلك النكرة التي تفيد العموم، وهي التي تكون في سياق النفي والاستفهام والشرط والنهي.

نريد مثالًا على كل واحدة:

نكرة في سياق الشرط: ﴿مَنْ يَعْمَلْ سُوءًا يُجْزَ بِهِ﴾[النساء:123].

نكرة في سياق النفي: ﴿إِنَّ اللهَ لا يَغْفِرُ أَنْ يُشْرَكَ بِهِ وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَلِكَ لِمَنْ يَشَاءُ﴾[النساء:48]. نكرة في سياق الاستفهام: ﴿هَلْ تَعْلَمُ لَهُ سَمِيًّا﴾[مريم:65] ﴿أَئِلَهٌ مَعَ اللهِ﴾[النمل:60]

نكرة في سياق النهي: ﴿وَلا تَدْعُ مَعَ اللهِ﴾[القصص:88]

﴿فَلا تَدْعُوا مَعَ اللهِ أَحَدًا﴾[الجن:18]، ﴿وَاعْبُدُوا اللهَ وَلا تُشْرِكُوا بِهِ شَيْئًا﴾[النساء:36]

ثم ذكر بعد ذلك «أل»، أو ذكر قبل ذلك الإضافة، قلنا إن المفرد والجمع المُضاف يعمان كذلك.

ثم ذكر بعد ذلك «أل» بأنواعها، فذكر الاستغراقية، والتي يُستدل على بيان حدّها بأنه يصح أن تضع مكانها «كلّ»، أو أن تستثني منها، أو أن تنعتها أو تصفها بما يدل على الجمع.

وذكر كذلك «أل» العهدية، وأنها بحسبها، إن دلت على العموم قيل إنها بحسب المعهود.

ثم ذكر بعد ذلك حكم العمل بالعام، فقال:

يجب العمل بعموم اللفظ العام حتى يثبت تخصيصه؛ لأن العمل بنصوص الكتاب والسنة واجب على ما تقتضيه دلالتها حتى يقوم دليل على خلاف ذلك.

يجب العمل بعموم اللفظ العام، أي إنك إن وجدت لفظًا عامًا في كتاب الله فالأصل أن تعمل به على عمومه حتى يصلك المخصص، أما قبل ذلك فواجب عليك أن تعمل بهذا العموم.

قال الزركشي -رحمه الله-: الواجب العمل بالعام حتى يبلغه المخصص؛ لأن الأصل عدم التخصيص، ولأن احتمال الخصوص مرجوح، وظاهر صيغة العموم راجح، والعمل بالراجح واجب بالإجماع.

ما معنى هذا الكلام الأخير: «وظاهر صيغة العموم راجح»؟ يعني أنك بمجرد أن تسمع لفظة تدل على العموم، فالظاهر هو ما ترجّح أحد معنييه، فالمعنى الراجح العمل بهذا العموم، والمعنى المرجوح أن له مخصصًا صحيحًا.

والشيء بالشيء يُذكر: ما حكم العمل بالظاهر وهو ما تَرَجَّح أحد معنييه؟ هل عليك أن تعمل به؟ يجب عليك أن تعمل به.

وهذه قاعدة من قواعد الشرع: أن الأصل العمل بظواهر النصوص، سواء في العمليات أو في العلميات. وهذه القاعدة نستخدمها في باب المعتقد في الأسماء والصفات: أن الأصل أن تُجرى صفات الله -تبارك وتعالى- على

ظاهرها.

ولذلك قال الشيخ عبد الله الفوزان في شرح كتاب الورقات: قال: هذا مذهب السلف من صدر هذه الأمة، يعني العمل بالعام حتى ولو لم يرد التخصيص، وهذا مذهب السلف من صدر هذه الأمة ومن تابعهم ممن بعدهم، فكانوا يستدلون ويحتجون بنصوص العموم، فيوافق المخالف منهم على صحة الاستدلال، لا ينكر عليك أنك احتججت بصيغة العموم، وإنما لو كان معه مخصص يخرج هذا المخصِّص، ولا يقول له: لا يجوز لك أن تحتجّ بالعموم حتى تبحث عن مخصِّص، وإنما يقرّه على الاحتجاج بالعام، ولكن يقول: هذا العام على عمومه، أو هذا العام له مخصِّص، وهذا المخصِّص هو كذا.

ثم ذكر مثالين على ذلك، والأمثلة كثيرة.

من هذه الأمثلة ما جاء عن عبد الله بن مسعود –رضي الله عنه– قال: لما نزلت: ﴿الَّذِينَ آمَنُوا وَلَمْ يَلْبِسُوا إِيمَانَهُم بِظُلْمٍ أُولَٰئِكَ لَهُمُ الْأَمْنُ﴾[الأنعام:82] قال أصحاب النبي ﷺ: وأيّنا لم يظلم؟ فنزلت: ﴿إِنَّ الشِّرْكَ لَظُلْمٌ عَظِيمٌ﴾[لقمان:13] وهذا أخرجه البخاري ومسلم.

فالصحابة –رضي الله عنهم– فهموا العموم في الآية، إمّا من الاسم الموصول «الذين امنوا»، أو من النكرة في سياق النفي «بظلم»، ولم ينكر عليهم النبي ﷺ ذلك الفهم، ثم جاء بيان أن المراد بالظلم الشرك.

قال الحافظ ابن حجر –رحمه الله– تعليقًا على هذا الحديث: فيه الحمل على العموم حتى يَرِد دليل الخصوص.

إذا الأصل الحمل على العموم حتى يرد دليل الخصوص.

قال النبي ﷺ: «ما من عبدٍ يسترعيه الله رعيةً، يموت يوم يموت وهو غاشٌّ لها، إلا حرّم الله عليه الجنة».

كل الحزبيين يستدلون بهذا الحديث، والتكفيريون كذلك يستدلون بهذا الحديث في الكلام عن الحكام، مع أن الحديث عام.

أين العموم؟

قال النبي ﷺ: «ما من عبدٍ».

فقوله: «عبد» نكرة في سياق النفي فتعم، بل قال النبي ﷺ: «ما من عبدٍ» ولم يقل: ما عبد، إنما قال: «ما من عبدٍ»، فلما دخلت «من» دلت على أنها نص في العموم، فيدخل فيه الحاكم والمحكوم.

كذلك قوله تعالى: ﴿وَمَن لَّمْ يَحْكُم بِمَا أَنزَلَ اللهُ فَأُولَٰئِكَ﴾[المائدة:44] «من» هذه شرطية، فإذا جاء بعدها الفعل فإنه يعم، ونحن نعلم أن الفعلُ ينفكُّ إلى مصدرٍ وزمنٍ، إذن الفعلُ يَكْمُنُ فيه المصدر، والمصدر هنا نكرة، فهو نكرةٌ في سياق الشرط فيعمّ.

فهذه الآية كذلك، لماذا يُنزِّلونها على الحكّام دون المحكومين؟ بل هذه الآية نزلت في أناسٍ من بني إسرائيل، ولم يكن هناك دولة، فنزلت في المحكومين، وفي علماء وقضاة بني إسرائيل فانتبه.

والمثال الثاني ما رواه ابن عمر -رضي الله عنهما- قال: قال رسول الله ﷺ: «من جرَّ ثوبه خيلاء لم ينظر الله إليه يوم القيامة»، فقالت أم سلمة -رضي الله عنها-، وهي من العرب وتفهم صيغ العموم، والنبي ﷺ قال: «من جرَّ ثوبه خيلاء»، فهذا يدخل فيه كل من جرَّ ثوبه خيلاء ذكرًا كان أو أنثى.

فقالت أم سلمة: فكيف تصنع النساء بذيولهن؟ يعني هل المرأة تدخل في هذا الحديث؟ فقال النبي ﷺ: «يُرخينه شِبراً». فقالت: إذًا تنكشف أقدامهن. فقال النبي ﷺ: «فيرخينه ذراعًا لا يزدن عليه».

ففهمت أم سلمة -رضي الله عنها- من لفظ «من» العموم للرجال والنساء، وأقرّها النبي ﷺ ولم ينكر ذلك عليها، ثم بيّن لها حكم النساء.

فهذا دليل على أن لفظ «من» تفيد العموم بدون قرينة؛ لأن العموم من صفات الألفاظ.

قلنا: من عوارض الألفاظ أو من صفات الألفاظ.

ما معنى من عوارض الألفاظ؟ يعني من صفات الألفاظ، العارض هو الذي يذهب ويجيء، كالمرض، يعرض مرة ويزول مرة، فالإنسان يمرض مرة ويصح مرة.

فإذا جاء اللفظ الذي يدل على العموم قلنا: هذا اللفظ يدل على العموم، وإذا جاء غيره لا يدل على العموم قلنا: هذا اللفظ لا يدل على العموم.

ولذلك قال هنا: يجب العمل بعموم اللفظ العام حتى يثبت تخصيصه؛ لأن العمل بنصوص الكتاب والسنة واجب.

ثم ذكر الشيخ رحمه الله مسألة كذلك مهمة، قال: وإذا ورد العام على سبب خاص وجب العمل بعمومه؛ لأن العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب، إلا أن يدل دليل على تخصيص العام بما يشبه حال السبب الذي ورد من أجله فيختص بما يسببه يشبهها.

قال: إذا ورد العام على سبب خاص، يعني سبب هذه الآية أو هذا الحديث واقعة معينة، أحد الصحابة قال قولًا أو فعل فعلًا فنزلت آية تمدح هذا الفعل أو تذم هذا الفعل أو تبين حكم هذا الفعل، كآيات الظهار مثلًا.

فسبب آيات الظهار ما كان من أوس بن الصامت لما قال لزوجته: أنتِ عليّ كظهر أمي، فالواقعة وقعت من رجل معين ، ومع ذلك لما نزلت الآيات قال الله -عز وجل-: ﴿الَّذِينَ يُظَاهِرُونَ مِنكُمْ مِنْ نِسَائِهِمْ مَا هُنَّ أُمَّهَاتِهِمْ﴾[المجادلة:2]، فقال: الذين يظاهرون، ما قال الذي يظاهر، مع أن الواقعة خاصة، وعبر القرآن عنها باللفظ العام.

لماذا عبر عنها باللفظ العام؟ لأن الأصل في التشريع أنه ليس تشريعًا لهذا الصحابي فقط، وإنما هو تشريع لسائر الأمة، ولذلك العلماء يقولون: حتى ولو لم يرد في لفظ الآية ما يدل على العموم فالأمة تدخل في هذه الآيات من جهة المعنى أي من جهة القياس، فمن فعل مثل هذا الفعل يصدق عليه هذا الحكم، أما إذا جاءت الآية بلفظ يدل على العموم فإنه يدخل فيها من جهة اللفظ، فيشمله ويشمل غيره.

مثال آخر ذكره الشيخ -رحمه الله-، وهو في الرجل الذي أصاب من امرأة قبلة، ثم سأل النبي -صلى الله عليه وسلم-، قال إنه فعل كل شيء يعني إلا ما يوجب الحد الذي هو الزنا، فسأل النبي -صلى الله عليه وسلم- فأمره النبي -صلى الله عليه وسلم- أن يتوضأ وأن يصلي معهم، فلما توضأ وصلى مع النبي -صلى الله عليه وسلم- قرأ له قول الله -تبارك وتعالى-: ﴿إِنَّ الْحَسَنَاتِ يُذْهِبْنَ السَّيِّئَاتِ﴾[هود:114] فهذا عام، ولذلك قال النبي -صلى الله عليه وسلم- لما

قال له هذا الرجل: أهي لي خاصة؟ قال له النبي -صلى الله عليه وسلم-: «بل هي للناس كافّة»، مع أن هذه الآية ما نزلت إلا في هذا الرجل.

فدل ذلك على هذا الأصل أن العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب، وهذا في الأحوال والأشخاص.

أي في كل حال ومن أي شخص، يقول الرجل لامرأته: أنتِ عليّ كظهر أمي، فإنه فيه كفارة الظهار، بخلاف مسألة ستأتي وهي أن العموم يتعلق بالأشخاص دون الأحوال، وهي في الرجل الذي قال له النبي -صلى الله عليه وسلم-: «ليس من البر الصيام في السفر»، فلا يُستدل بهذا الحديث على أن كل صيام في السفر ليس من البر.

لأنه عام في الأشخاص، يعني كل شخص كانت حاله كحال هذا الرجل يدخل تحت هذا الحديث، وليس كل صيام في سفر يدخل تحت هذا الحديث.

ولذلك الشيخ -رحمه الله- فرّق بين صورتين، فقال: الصورة الأولى العام يندرج تحته كل حال وكل شخص، وأما الصورة الثانية فهي عموم في الأشخاص دون الأحوال.

وأهلُ العلمِ إذا ذكروا العامَّ أردفوه بذكرِ الخاصِّ، ولذا قال الشيخ -رحمه الله-: [الخاص].

قال: الخاصُّ لغةً ضدُّ العامِّ، واصطلاحًا: اللفظُ الدالُّ على محصورٍ بشخصٍ أو عددٍ، كأسماءِ الأعلامِ والإشارةِ والعددِ.

قوله رحمه الله: ضدُّ العامِّ، أي إذا كان العامُّ لغةً هو الشاملُ فالخاصُّ لغةً لفظٌ يدلُّ على الانفرادِ، هذا معنى الخاصِّ في لغةِ العربِ: لفظٌ يدلُّ على الانفرادِ

وقطعِ الاشتراكِ.

فيقال: خصَّ فلانٌ بكذا أي انفردَ به فلم يشاركه أحدٌ، ولذلك يقال: الخاصَّةُ والعامَّةُ، فهؤلاء انفردوا بأمورٍ لم يشاركهم فيها بقيَّةُ الناس، هذا من جهةِ اللغةِ.

وأما من جهةِ الاصطلاحِ فقد قال: (اللفظُ) إذن الخاصُّ كذلك يتعلَّقُ باللفظِ، فيقال: هذا لفظٌ خاصٌّ، وهذا اللفظُ الخاصُّ قد يتعلَّقُ بشخصٍ أو عددٍ أو إشارةٍ.

ولذلك قال هنا: واصطلاحًا اللفظُ الدالُّ على محصورٍ بشخصٍ، فقوله: اللفظُ هذا يشملُ العامَّ والخاصَّ؛ لأنَّ في تعريفِ العامِّ كذلك بدأناه بقولنا اللفظُ، فالذي والتي ومن وأسماءُ الاستفهامِ والأسماءُ الموصولةُ كلُّ هذه ألفاظٌ.

ولما أراد أن يخرج العامَّ من هذا الحدِّ قال: الدالُّ على محصورٍ بشخصٍ.

لكن لمَّا عرَّف العامَّ ماذا قال؟ اللفظُ المستغرقُ لجميعِ أفرادِه بلا حصرٍ، إذن في العامِّ قال: بلا حصرٍ، وفي الخاصِّ قال: لفظٌ دلَّ على محصورٍ، قال: على محصورٍ بشخصٍ.

قلتُ: كالأعلامِ كقولنا: جاء محمدٌ، فمحمدٌ لفظٌ خاصٌّ، يصدقُ على فردٍ بعينه، محصورٌ في ذاتٍ بعينها، فهذا من الخاصِّ وليس من العامِّ.

وكذلك مما يدلُّ على الحصرِ الإشارةُ، أقول: هذا مخلصٌ في عملِه، هذا الذي أخذ الكتابَ، فأسماء الإشارة من قبيلِ الخاصِّ.

قال: أو عددٍ، إذن الأعداد كذلك أسماء الأعداد هي من قبيل الخاص وليست من قبيل العام وإن كثرت جدًا.

فلو قلت مثلًا: عندي عشرون كتابًا، فهذا خاص ، كذلك ثلاثون، ألف، مليون، كل هذا خاص؛ لأنه حتى ولو كان كثيرًا فإنه يدل على حصر لا يدل على شمول.

هذا هو المراد بالخاص، وأما الذي يقوم به الناظر في الكتاب والسنة فهو التخصيص، فالخاص لفظ وأثر وجود ذلك هو التخصيص.

فالتخصيص إذن هو إخراج أو تمييز لبعض أفراد الجملة كما سيأتي في الأمثلة: تمييز لبعض أفراد الجملة أو إخراج لحكم بعض الأفراد من الحكم العام.

فعندما أقول مثلًا: أكرم الطلاب، هذا عام أم خاص؟ ما الدليل على عمومه؟

أكرِمْ هذه تدلُّ على العمومِ أم الألفُ واللامُ في الطلابِ؟ الألفُ واللامُ التي في الطلابِ، فهذه تدلُّ على العمومِ؛ لأنها استغراقيَّةٌ، فمعنى الجملةِ: أكرِمْ كلَّ الطلابِ، فهذا لفظٌ عامٌّ.

ثم إذا قلتُ: أكرِمِ الطلابَ المجتهدينَ، هنا حدث التخصيص، ما هو التخصيص؟ تمييزُ بعضِ الجملةِ أو تمييزُ بعضِ الأفرادِ، فجعلنا الحكمَ مقصورًا عليهم دون غيرِهم.

فلما قلتُ: أكرِمِ الطلابَ، إذًا شمل الحكمُ كلَّهم، فلما قلتُ: المجتهدين، خصصتَ بعضَ هؤلاء.

وكذلك لو قلتَ: أكرِمِ الطلابَ إن اجتهدوا، هذا كذلك تخصيصٌ، ولكنه تخصيصٌ بصورةٍ أخرى التي هي الشرطُ كما سيأتي.

أكرِمِ الطلابَ إلا المهملينَ منهم، هذا كذلك تخصيصٌ كما سيأتي، وهو

تخصيصٌ بالاستثناءِ بإلا أو إحدى أخواتها.

فالتخصيصُ هو تمييزُ بعضِ الجملةِ أو إخراجُ بعضِ أفرادِ العامِّ من الحكمِ، وجعلُ الحكمِ مقصورًا على هؤلاء الأفرادِ دون غيرِهم.

قال: واصطلاحًا اللفظُ الدالُّ على محصورٍ بشخصٍ أو عددٍ كأسماءِ الأعدادِ والإشارةِ والعددِ، فخرج بقولنا: على محصورٍ العامُّ.

وأما التخصيصُ لغةً فقال: ضدُّ التعميمِ.

نزيد في هذا الاصطلاح فنقول: على وجهٍ لولاه لدخل هؤلاء في حكمِ العامِّ، إخراجُ بعضِ أفرادِ العامِّ على وجهٍ لولاه يعني: لولا هذا الوجهُ لدخل هؤلاء في حكمِ العامِّ.

ما هذا الوجهُ؟ أن يكون مقيدًا بصفةٍ، أو أن يكون مقيدًا بشرطٍ، أو باستثناءٍ، إلى غيرِ ذلك من الأمورِ التي ستأتي.

قال: والمخصِّصُ -بكسرِ الصادِ- فاعلُ التخصيصِ.

إذن عندنا خاصٌّ: هذا لفظٌ، ولا يشترط أن يكون دخل على عامٍّ، أقول: هذا محمدٌ أو جاء محمدٌ، هذا خاصٌّ لا علاقة له بالعامِّ؛ لأنه لفظٌ منفردٌ خاصٌّ.

وعندنا التخصيصُ، وهذا التخصيصُ لا يكون إلا للعمومِ.

وعندنا المخصِّصُ، فلابد أن نفرق بين هذه الألفاظِ: الخاصُّ، والتخصيصُ، والمخصِّصُ.

فالخاصُّ قد يكون علمًا من الأعلامِ، وقد يكون مشارا إليه، وقد يكون عددًا من الأعدادِ: عندي عشرون كتابًا، هذا خاصٌّ لا علاقة له بالعامِّ؛ لأنه لفظٌ مفردٌ خاصّ، كذلك قد يكون عددا أو من قبيل الإشارة.

وعندنا التخصيصُ: هذا الذي يدخل على العمومِ.

فإذا خُصِّص اللفظُ العامُّ صار اللفظُ العامُّ يسمى: عامًّا مخصوصًا، أو مخصصًا، أو عامًّا دخله التخصيصُ.

فلو قلتَ: أكرِمِ الطلبةَ المجتهدينَ، فهذا قد نطلق عليه ثلاثَ إطلاقاتٍ موجودةً في كتبِ أهلِ العلمِ: نقول هذا مخصَّصٌ، أي ليس على عمومِه وإنما هو مخصَّصٌ بهذا القيدِ الذي هو الصفةُ، أو نقول: إنه عامٌّ مخصوصٌ، أو نقول: دخله التخصيصُ.

والمجتهدينَ هذا هو المخصِّصُ.

إذا عندنا مخصِّصٌ وعندنا مخصَّصٌ.

فلو وجدتَ في كتبِ أهلِ العلمِ لفظةَ "المخصِّص" فهي تطلق على أحدِ أمرين:

إما أن تطلق على الشارعِ الذي هو اللهُ -تبارك وتعالى-، فنقول: اللهُ -تبارك وتعالى- خصَّص هذه الآيةَ بأخرى أو بقيدٍ ورد في هذه الآيةِ.

﴿وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا﴾[آل عمران:97]، ﴿وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ﴾ هذا من قبيلِ العامِّ، واللامُ للعموم للاستغراقِ، ثم خصَّه بقوله: ﴿مَنِ اسْتَطَاعَ﴾ بهذا القيدِ.

فاللهُ -عز وجل- هو المخصِّصُ.

وهل يجوز أن نطلق على اللهِ -تبارك وتعالى- أنه المخصِّصُ؟ نعم يجوز من بابِ الإخبارِ عنه -سبحانه وتعالى-.

ويطلق المخصِّصُ كذلك على الدليلِ، قال النبي ﷺ: «فيما سقت

السماءُ العشرُ»، فهذا عامٌّ في الكيفِ والكمِّ، يعني في كلِّ ما سقته السماءُ من نبتٍ، في قليله وكثيره، هذا فيه العَشْرُ، ثم قال النبي ﷺ: «ليس فيما دونَ خمسةِ أوسقٍ صدقةٌ»، فخصَّ النبي ﷺ هنا الكمَّ، فكلُّ ما كان دونَ خمسةِ أوسقٍ فليس فيه صدقةٌ.

وفي أحاديثَ أخرى تخصُّ الكيفَ، يعني الأمورَ التي تُخرجُ منها أو فيها الزكاةُ.

فالحديثُ الثاني هذا يُسمَّى مخصِّصًا للحديثِ الأول؛ يخصِّصُ عمومَ الحديثِ الأول.

إذا لو قرأنا في كتبِ أهلِ العلمِ المخصِّص فهو يُطلق على أحدِ أمرين:

- الأمرُ الأول: أنه يُطلق على الشارعِ.

- والأمرُ الثاني: أنه يُطلق على الدليلِ الذي حصل به التخصيصُ.

وبالتالي: لا تخصيصَ في الشرعِ إلا بدليلٍ.

قال: والمخصِّصُ -بكسرِ الصادِ- فاعلُ التخصيصِ، وهو الشارعُ.

ما المقصودُ بالشارعِ؟ يعني اللهُ -تبارك وتعالى- هو الذي شرع -سبحانه وتعالى-.

ويُطلق على الدليلِ الذي حصل به التخصيصُ، فيقال: هذه الآيةُ مخصِّصةٌ.

ثم قال: ودليلُ التخصيصِ نوعان: متصلٌ ومنفصلٌ.

فهذه الآيةُ العامَّةُ، يخصِّصُها نوعان من الدليل:

- النوعُ الأول: إمّا أن يكون دليلًا متصلًا.

ما معنى المتصل؟ أي ما لا يستقلُّ بنفسه كما عرفه رحمه الله، بل هو مع العامِّ

في نصٍّ واحدٍ، في آيةٍ واحدةٍ، في حديثٍ واحدٍ، فهذا يُسمَّى بالمخصِّصِ المتصلِ. كالاستثناءِ؛ فالاستثناءُ لا يصحُّ أن يكون المستثنى في جملةٍ، والمستثنى منه في جملةٍ أخرى؛ لأن هذا لا يُعرف في كلامِ العربِ. إنما الأصلُ في كلام العرب أن تكون جملةُ الاستثناءِ متصلةً ، وكذلك الصفةُ، والتقييدُ بالصفةِ، أو بالحالِ، أو بالشرطِ كما سيأتي..

فهذا معنى المخصِّصِ المتصلِ.

علمنا ما معنى المتصل؟ ما لا يستقلُّ بنفسه.

ما معنى ما لا يستقلُّ بنفسه؟ أي لابد أن يكون مع العام في نصٍّ في نصٍّ واحد، سواء كان ذلك في آية أو في حديث.

قال الله تعالى: ﴿وَلَكُمْ نِصْفُ مَا تَرَكَ أَزْوَاجُكُمْ إِنْ لَمْ يَكُنْ لَهُنَّ وَلَدٌ﴾[النساء:12]. (إن لم يكن لهن ولد) هذا هو المخصِّص، هذا هو الدليل المخصِّص وهو الشرط. هذا مخصِّص منفصل أم متصل؟ متصل؛ لأنه في جملة واحدة مع العام. قلنا: وهذا يندرج تحته صور نذكرها إجمالًا ها هنا، ثم بعد ذلك نفصلها.

- فمن المخصِّص المتصل: الاستثناء، مثاله: ﴿وَالْعَصْرِ﴾[العصر:1] ﴿إِنَّ الإِنسَانَ لَفِي خُسْرٍ﴾[العصر:2]﴿إِلَّا الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ وَتَوَاصَوْا بِالْحَقِّ وَتَوَاصَوْا بِالصَّبْرِ﴾[العصر:3]. إن الإنسان يعني جنس الإنسان، ثم قال: إلا الذين آمنوا، بهذا الاستثناء يدخل في قسم المخصِّص المتصل.

- وكذلك البدل كما قلنا، قال: ﴿وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا﴾[آل عمران:97]، والمقصود بالبدل ها هنا بدل البعض من الكل، هذا هو المقصود بالبدل في التخصيص.
- وكذلك الصفة، قال النبي -صلى الله عليه وسلم-: «في الغنم السائمة الزكاة». ما إعراب السائمة؟ صفة للغنم.

فلو قال النبي -صلى الله عليه وسلم-: في الغنم الزكاة، فالألف واللام تفيد العموم، فتجب الزكاة في كل غنم، كثرت،أم قلت، على أي كيفية كانت، سائمة، أم غير سائمة. فلما قال: السائمة، وجاء بهذا الوصف، دل ذلك على أن الزكاة إنما هي في نوع مخصوص.

- وكذلك من المخصِّص المتصل الشرط كما قلنا في قول الله تعالى: ﴿وَلَكُمْ نِصْفُ مَا تَرَكَ أَزْوَاجُكُمْ إِنْ لَمْ يَكُنْ لَهُنَّ وَلَدٌ﴾[النساء:12]، وكما قال الله تعالى: ﴿فَإِن تَابُوا وَأَقَامُوا الصَّلَاةَ وَآتَوُا الزَّكَاةَ فَخَلُّوا سَبِيلَهُمْ﴾[التوبة:5]. فالله -عز وجل- لو قال: خلوا سبيلهم بلا قيد، فهذا يفيد عموم إطلاق السبيل على كل وجه، فلما قال: ﴿فَإِن تَابُوا وَأَقَامُوا الصَّلَاةَ وَآتَوُا الزَّكَاةَ﴾[التوبة:5] ، دل هذا القيد على أن بعض الأفراد لا يدخلون في هذا العموم.

وأما النوع الثاني من أنواع المخصِّص فهو المنفصل. قال: والمنفصل ما يستقل بنفسه. ما معنى ما يستقل بنفسه؟

أن يكون منفصلا عن الدليل، فقد يكون التخصيص بالسُّنَّة، فالعام آية وردت في كتاب الله والتخصيص جاء في سُنَّة النبي -صلى الله عليه وسلم-، وقد

يكون التخصيص بالكتاب نفسه، آية وردت ها هنا ثم وردت في موضع آخر.

كما في سورة التوبة قال الله -عز وجل-: ﴿فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ حَيْثُ ثَقِفْتُمُوهُمْ﴾[التوبة:5]، فـ﴿فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ﴾ لفظٌ عامٌّ يدل على قتل كلِّ مشرك، ثم جاءت سُنَّة النبي -صلى الله عليه وسلم- تبيِّن أن أفرادًا معينين لا يُقتلون كالمعاهد، وكالذِّمِّي الكتابي كذلك، وكالمستأمن إلى غير ذلك من هذه الأنواع، فهذا تخصيص لهذا العموم.

إذاً المنفصل ما هو؟ ما يستقل بنفسه.

لكن قبل أن ندخل في تفصيل المخصِّص المتصل: ما حكم التخصيص؟

هل يجوز تخصيص العام؟ لفظ عام ورد في الكتاب والسنة، هل يجوز تخصيصه؟ نعم يجوز . ما الدليل على الجواز؟ عندنا قاعدة عامة تقول: إن الوقوع دليل الجواز، الوقوع دليل الجواز، يعني طالما أنه وقع إذاً هو جائز.

ولذا الإجماع منعقد على جواز تخصيص العموم أمرًا أو نهيًا أو خبرًا، وأنه يجب العمل بدليل التخصيص، إذا صح هذا الدليل، فنُخرج المخصِّص ويبقى حكم العموم فيما بقي.

عندنا دليل عام ودليل خاص، قال النبي -صلى الله عليه وسلم-: «فيما سقت السماء العُشر»، هذا عام ، واللفظ العام هو ما.

عندنا حديث آخر للنبي -صلى الله عليه وسلم-: «ليس فيما دون خمسة أوسق صدقة»، فهذا كذلك خصّ الحديث الأول.

فلو أننا لم نعمل بهذا الخاص وقلنا: لابد أن نعمل بالعام على عمومه، ما الذي يترتب على ذلك؟ يترتب على ذلك أننا أهدرنا دلالات بعض النصوص،

وطالما أن النبي -صلى الله عليه وسلم- تكلم بها فلابد أن تكون لها فائدة، فلو أننا قلنا لن نعمل بالخاص وسنبقى على العمل بالعموم، هذا يترتب عليه إهدار بعض النصوص.

ما القاعدة الشرعية في ذلك؟ أننا نعمل بالخاص فيما أخرجه من أفراد العام، ثم ما بقي من أفراد العام يبقى حكمه كذلك، ولكن الأمر الذي حدث أن العام بعد أن كان قطعيًّا في عمومه يشمل كل الأفراد الذين يندرجون تحته صار ظنيًّا، لأنه خُصَّ، فلم يصبح هذا العام شاملاً لكل أفراده بسبب ما دخله من التخصيص.

ثم ذكر بعد ذلك من المخصِّصات المتصلة الاستثناء، قال: والاستثناء لغةً من الثني، وهو رد بعض الشيء إلى بعضه، كثني الحبل، تقول: ثنيت الحبل، أي رددت بعضه على بعض، وعطفت بعضه على بعض.

وقيل إن الاستثناء كذلك مأخوذ من الصرف، فيقال: ثنيت زيدًا عن السفر، أي صرفته عن السفر.

إذًا الاستثناء في لغة العرب له معنيان: إما بمعنى العطف والرد، أو بمعنى الصرف.

وأما اصطلاحًا: فهو إخراج بعض أفراد العام بـ«إلا» أو إحدى أخواتها.

وهذا الحد احفظه؛ لأننا سنقوله في كل مخصِّص متصل، فإذا أردنا أن نعرِّف الاستثناء نقول: إخراج بعض أفراد العام بـ«إلا» أو إحدى أخواتها كسوى أو غير أو خلا أو حاشا أو غير ذلك.

إذا أردنا أن نعرِّف الشرط نقول: إخراج بعض أفراد العام بـ«إن الشرطية» أو إحدى أخواتها.

وإذا أردنا أن نعرِّف المخصِّص المتصل الذي هو الصفة نقول: إخراج بعض أفراد العام بصفة تدل على ذلك.

إذًا عندنا هذا القيد يدخل في كل حدٍّ من حدود المخصِّص المتصل.

فما الاستثناء اصطلاحًا؟ نقول: إخراج بعض أفراد العام بـ«إلا» أو إحدى أخواتها، كما في المثال الذي ذكره: ﴿إِنَّ الإِنسَانَ لَفِي خُسْرٍ﴾[العصر:2]، إن الإنسان يعني عموم الإنسان، ثم قال: ﴿إِلَّا الَّذِينَ آمَنُوا﴾[العصر:3]، فأخرج الذين آمنوا من الإنسان، فليسوا من جنس الإنسان الخاسر هنا من جهة الحكم، فأخرج بعض أفراد العام بـ«إلا»، قال: ﴿إِلَّا الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ﴾[العصر:3].

فحدُّ الاستثناء اصطلاحًا: إخراجُ بعضِ أفرادِ العام بـ«إلا» أو إحدى أخواتِها، وأخواتُ «إلا» هي: «غير» و«سوى» و«ما عدا» و«عدا» و«حاشا» و«خلا» وغيرُ ذلك من أخواتِها.

ومن العلماءِ من رفضَ هذا الحد، لماذا؟ قالوا: لأنك بقولك: إخراجُ بعضِ أفرادِ العام، هذا معناه أن هذه الأفرادَ دخلت أولًا في حكمِ العام، ثم بعد ذلك أخرجتَها، فقالوا: هذا يوردُ علينا إشكالًا.

ما هذا الإشكال؟ نحن نعلم أن كلمةَ التوحيدِ «لا إله إلا الله»، يعني: لا إلهَ حقٌّ إلا الله، فالمستثنى هو الاسمُ الحسنُ الذي هو الله، فانت لو قلت: إخراجُ بعضِ أفرادِ العام، هذا المستثنى أخرجتَه من هذا العموم، معنى ذلك أنك أدخلتَ ألوهيةَ الله -تبارك وتعالى- في هذا النفيِ العام، ثم بعد ذلك أخرجتَها، وهذا ليس بصحيح.

وممن اعترض على هذا الحد ابن القيم –رحمه الله– في كتابه بدائع الفوائد، قال: إن هذا الحد منقوض، وإنما الحد الصحيح أن تقول: قولٌ متصلٌ يدل على أن المذكورَ معه غيرُ مرادٍ بالقول الأول.

والمرادُ بالقولِ المتصل «إلا» وأخواتُها، قولٌ متصل يعني: «إلا» وأخواتُها تتصل بهذه الجملة، والمرادُ بالمذكورِ معه ما بعدها، الذي هو المستثنى، والمرادُ بغيرِ مرادٍ بالقول الأول أي بالمستثنى منه.

فقبل أن تنطقَ بهذه الجملة أنت لم تُدخلِ المستثنى أصلًا في هذا الحكمِ العام، فإذا قلت: جاء القومُ إلا زيدًا، فقبل أن تقول: جاء القومُ إلا زيدًا، أنت لم تُدخل زيدًا أصلًا في هؤلاء.

قلنا: إن الذي قال ذلك هو ابن القيم. قلت: وبهذا الحد عرَّفه صاحبُ روضة الناظر، ابن قدامة .

وبهذا الحد عرَّفه قبله الغزالي في المستصفى في أصولِ الفقه، وكذلك حدَّها بهذا الحد عبد المؤمن البغدادي في قواعد الأصول.

فهؤلاء حدُّوا الاستثناء بهذا الحد.

إذن ما الحد الصحيح الذي ليس عليه إشكال؟ قولٌ متصلٌ يدل على أن المذكورَ معه غيرُ مرادٍ.

قال الشيخ: كقوله تعالى: ﴿وَالْعَصْرِ ۝ إِنَّ الْإِنسَانَ لَفِي خُسْرٍ ۝ إِلَّا الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ وَتَوَاصَوْا بِالْحَقِّ وَتَوَاصَوْا بِالصَّبْرِ﴾[العصر: 1–3].

فالاستثناءُ معيارُ العموم، أي إذا رأينا استثناءً فهذا يدلُّ على أن قبله عموما، قال:

﴿إِنَّ الْإِنسَانَ﴾ أي: جنسُ الإنسان، ثم قال: ﴿إِلَّا الَّذِينَ آمَنُوا﴾، فخُصَّ هنا، فالتخصيص هنا متصل.

قال: وشروطُ الاستثناء، أي أنَّ الاستثناءَ لكي يصحَّ لا بدَّ له من شروط.

قال: اتصالُه بالمستثنى منه حقيقةً أو حكمًا، الذي هو القولُ المتصل، أن يكون في جملةٍ واحدة، أي: أن يكون المستثنى والمستثنى منه من متكلمٍ واحد. فلو قلتَ مثلًا: أكرمِ الطلاب، ثم قال مثلًا الشيخُ محمد: إلا زيدًا، إلا عمرًا، فهذا ليس تخصيصًا، ولا يُعرف في لغةِ العرب.

إذًا الشرطُ الأول: أن يكون المستثنى والمستثنى منه من متكلمٍ واحد، ولكن لو قلتَ: أكرمِ الطلاب، ثم قال محمد: إلا زيدًا، فأنا استدركتُ وقلتُ: إلا زيدًا، فهنا يصحُّ الاستثناء، لماذا؟ لأنه ذكَّرني بأمرٍ نسيته، فهنا الاتصالُ يكون حكمًا.

الاتصالُ في الجملة الثانية يكون حكمًا، لماذا؟ لأنه فُصل بينه بفاصلٍ يسيرٍ استدراكًا أو من جنسِ الكلام.

ودليلُ ذلك حديثُ العباس مع النبي -صلى الله عليه وسلم- لما دخل مكة، فذكر النبي -صلى الله عليه وسلم- أن هذا البلدَ الحرامَ حرَّمه الله يوم خلق السماواتِ والأرض، فلا يُعضدُ شوكُه ولا يُختلى خلاه، فقال العباس: يا رسولَ الله، إلا الإذخر، من الذي استثنى؟ العباس عمُّ النبي -صلى الله عليه وسلم-، فقال النبي صلى الله عليه وسلم: «إلا الإذخر».

فهنا يصحُّ الاستثناء أم لا يصح؟ يصحُّ الاستثناء؛ لأن النبي -صلى الله عليه وسلم- هو الذي ذكر المستثنى والمستثنى منه، وإن كان العباسُ ذكَّره بذلك.

هذا هو الشرطُ الأول: أن يتصلَ المستثنى بالمستثنى منه حقيقةً أو حكمًا.

ولذلك قال: فالمتصلُ حقيقةً المباشرُ للمستثنى منه، بحيث لا يُفصل بينهما فاصل، والمتصلُ حكمًا ما فُصل بينه وبين المستثنى منه فاصلٌ لا يمكن دفعُه.

قال: كالسعالِ والعطاسِ ونحو ذلك.

قال: فإن فُصل بينهما فاصلٌ يمكن دفعُه، أو سكوتٌ، لم يصحَّ الاستثناء، إن فُصل بين المستثنى والمستثنى منه فاصلٌ يمكن أن تدفعه ومع ذلك سكتَّ مثلًا ساعةً من الزمن، ثم بعد ذلك جئتَ بالمستثنى منه، فقالوا: إن هذا لا يصحُّ فيه الاستثناء.

قال: مثل أن يقول: عبيدي أحرار، ثم يسكت أو يتكلم بكلامٍ آخر، ثم يقول: إلا سعيدًا، فلا يصحُّ الاستثناء، ويعتقُ الجميع.

لأنه من شرطِ صحةِ الاستثناء أن يكون متصلًا، وهذا هو الذي عليه جمهورُ أهلِ العلم، خلافًا لما نُقِل عن عبدِ اللهِ بنِ عباسٍ -رضي الله عنهما-؛ أنَّ الاستثناءَ يصحُّ ولو إلى شهرٍ، ونُقِل عنه أنه قال: يصحُّ ولو إلى سنةٍ.فهذا القولُ إن صحَّ عن عبدِ اللهِ بنِ عباسٍ فهو محمولٌ على أحدِ أمرين:

- أمَّا الأمرُ الأولُ: فهو أنَّه يقصدُ بالاستثناءِ ها هنا القولَ: إن شاء الله، فهذا يُسمَّى كذلك في الشرعِ استثناءً؛ فالاستثناءُ في الشرعِ أعمُّ من الاستثناءِ في الاصطلاح.

إذن ابنُ عباسٍ لا يُخالفُ قولَ الجمهور، فابنُ عباسٍ لا يقصدُ بأنَّ الاستثناءَ يصحُّ بإلا أو إحدى أخواتِها إن كان هناك فاصلٌ، وإنما بقولنا: إن شاء الله.

- أو المعنى الثاني: أنَّ عبدَ اللهِ بنَ عباسٍ يقصدُ الاستثناء المعروف بإلا أو إحدى أخواتِها، فنقول: قولُه مرجوحٌ؛ لأنَّنا لو قلنا بقولِ ابنِ عباسٍ بعدمِ اشتراطِ الاتصالِ لضاعت كثيرٌ من الحقوق، كالديونِ والطلاقِ وغيرِ ذلك. فلو قال إنسانٌ مثلًا: أنتِ طالقٌ، ثم بعد يومٍ أو يومين قال: إلا أن أشاء، أو قال: إلا أن تفعلي كذا، وعلَّق الأمرَ على أمرٍ يسيرٍ تستطيع أن تفعله، أو قال آخر: سأؤدِّي لك الحقَّ الذي عليَّ، ثم بعد أن انصرفتُ قلتُ: إلا أن أشاء؛ فهذا يؤدِّي إلى ضياعِ الحقوق. ولذلك لا بدَّ أن يكونَ الاستثناءُ متصلًا، أن يكون متصلًا.

إذن هذا من جهةِ الحكمةِ والتعليم، ومن جهةِ الشرعِ كذلك جاء ما يدل على أنَّ الاستثناءَ لا بدَّ أن يكونَ متصلًا.

فأيوبُ عليه السلام لما حلفَ ليضربنَّ امرأتَه، ماذا قال اللهُ -عزَّ وجلَّ- له ليوفي هذا الحلف؟ قال تعالى: ﴿وَخُذْ بِيَدِكَ ضِغْثًا فَاضْرِبْ بِهِ وَلَا تَحْنَثْ﴾[ص:44]. فمعنى ذلك أنَّه لو لم يضرب لحنث، فكفَّارةً أو إبراءً لهذا القسم أمره اللهُ -عزَّ وجلَّ- أن يأخذ ضِغثًا وأن يضرب به زوجه. لو كان الاستثناءُ يجوزُ أن يكون منفصلًا لقال اللهُ -تبارك وتعالى- له: قل إن شاء الله، أو قل: إلا أن أشاء.

ومن جميلِ ما يُذكرُ، ذكره صاحبُ الكوكب المنير، أنَّ أبا إسحاقَ الإسفراييني -رحمه الله- همَّ ذاتَ يومٍ أن يخرجَ من بغدادَ وأن يرحلَ إلى مكانٍ آخرَ ليطلبَ العلمَ، وهو في طريقِه رأى رجلين يحملان الباقلاء، وهما في طريقِهما إلى السوق، وإذا بأحدِهما يقولُ للآخر: تدري أنَّ مذهبَ ابنِ عباسٍ

غيرُ صحيحٍ؟ فقال له: لِمَ؟ قال: لو كان صحيحًا لقال اللهُ -عزَّ وجلَّ- لأيوبَ: قل إن شاء الله، أو قل: إلا أن أشاء، فلما أمره أن يضربَ امرأتَه دلَّ ذلك على أنَّه غيرُ صحيحٍ.

فما كان من أبي إسحاقَ إلا أن قال: بلدةٌ يتكلمُ فيها هؤلاءِ الذين يحملون الباقلاء بهذا الكلام! واللهِ ما خرجتُ منها. فعاد مرةً ثانيةً ليطلبَ العلمَ فيها.

وكذلك نقل صاحبُ الكوكب المنير أيضًا أنَّ أحدَ الوشاةِ أراد أن يشيَ بأبي حنيفةَ عند أبي جعفرَ المنصور، فقال له: إنَّ أبا حنيفةَ لا يُفتي بمذهبِ ابنِ عباسٍ، وابنُ عباسٍ من آلِ البيت، وأنت من آلِ البيت. فما كان من أبي جعفرَ إلا أن جاء بأبي حنيفةَ، وقال له: لِم لا تُفتِ بمذهبِ ابنِ عباسٍ؟ ، لا بدَّ أن تحملَ الناسَ على الفتيا بمذهبِ ابنِ عباسٍ في الاستثناء. قال: يا أميرَ المؤمنين، لو أفتيتُ بمذهبِ ابنِ عباسٍ لانحلَّتِ البيعةُ. قال: كيف ذلك؟ قال: كلُّ من بايعك وقال: بايعتُ أميرَ المؤمنين، بعد أن يخرجَ من عندك يستثني، حُلَّتِ البيعةُ من عنقي.

فقال: إياك أنْ تُفتِ بمذهبِ ابنِ عباسٍ.

إذن الصحيحَ أنَّ الاستثناءَ لا بدَّ أن يكونَ متصلًا حقيقةً أو حكمًا.

قال: والمتصلُ حكمًا ما فُصِل بينه وبين المستثنى منه فاصلٌ لا يمكن دفعُه، كالسعالِ والعطاسِ. فإن فُصِل بينهما فاصلٌ يمكن دفعُه، أو سكوتٌ، لم يصحَّ الاستثناء.

قال: مثلُ أن يقول: عبيدي أحرارٌ، ثم يسكتُ أو يتكلمُ بكلامٍ آخر، ثم يقول: إلا سعيدًا، فلا يصحُّ الاستثناءُ، ويعتقُ الجميع.

وقيل: يصحُّ الاستثناءُ مع السكوتِ والفاصلِ إذا كان الكلامُ واحدًا. قلنا: هذا

يدخلُ في حكمِ المتصل؛ لحديثِ ابنِ عباسٍ -رضي الله عنهما- أنَّ النبيَّ ﷺ قال يومَ فتحِ مكةَ: «إنَّ هذا البلدَ حرَّمه اللهُ يومَ خلقَ السماواتِ والأرضَ، لا يُعضدُ شوكُه ولا يُختلى خلاه». فقال العباسُ -رضي الله عنه-: يا رسولَ الله، إلا الإذخر؛ فإنه لِقَيْنِهم وبيوتِهم. فقال النبيُّ ﷺ: «إلا الإذخر». إذًا النبيُّ ﷺ أعاد كلامَ ابنِ عباسٍ.

قال: وهذا القولُ أرجحُ؛ لدلالةِ هذا الحديثِ عليه.

الإذخرُ نباتٌ مثل الحشيش ينتفعُ به الناسُ، فاستثناه النبيُّ ﷺ.

الشرطُ الثاني: ألَّا يكونَ المستثنى أكثرَ من نصفِ المستثنى منه. فلو قال: له عليَّ عشرةُ دراهمَ إلا ستةً، لم يصحَّ الاستثناءُ، ولزمته العشرةُ كاملةً؛ لأنَّ المستثنى أكثرُ من نصفِ المستثنى منه.

لدينا بالنسبةِ لصورةِ المستثنى منه بعد الاستثناء أربعة صور:

إما أن يقول: له عليَّ عشرةٌ إلا ثلاثة، أو له عليَّ عشرةٌ إلا خمسةً. أو لهُ عليَّ عشرة إلا ستةً، أو لهُ عليَّ عشرةٌ إلا عشرةً، استثنى الكلَّ.

فالصورةُ الأولى والثانيةُ جائزةٌ، يستثني الأقل أو النصف. ولا خلافَ على بطلانِ قوله: لهُ عليَّ عشرةٌ إلا عشرةً، فهذا لغوٌ؛ لأنَّه لا شيء له، فقالوا: تلزمه عشرةٌ، فهذا باطلٌ بالاتفاق، وهذا الاستثناءُ لا يصحُّ.

إذن لو قال: لهُ عليَّ عشرةٌ إلا ثلاثةً، فهذا صحيحٌ بالاتفاق؛ لأنه استثنى الأقلَّ.

ولو استثنى النصفَ، فهذه فيها خلافٌ، أن يقول: لهُ عليَّ عشرةٌ إلا خمسةً، فالذي يبقى خمسةٌ، فهذه كذلك الصحيحُ أنها تصحُّ؛ لأنها وردت في القرآن، قال اللهُ -

عزَّ وجلَّ-: ﴿يَا أَيُّهَا الْمُزَّمِّلُ ۝ قُمِ اللَّيْلَ إِلَّا قَلِيلًا ۝ نِصْفَهُ أَوِ انقُصْ مِنْهُ قَلِيلًا﴾[المزمل:1-3]. فورد القرآنُ بها، قلنا: والورودُ دليلُ الجواز، طالما أنها وردت في القرآن فالصحيحُ أنها جائزةٌ.

كذلك أن يستثني الأكثرَ، يقول: لهُ عليَّ عشرةٌ إلا سبعةً، فالصحيحُ كذلك أنها جائزةٌ، أن يستثني الأكثرَ. لماذا؟ لأنَّ اللهَ -تبارك وتعالى- قال: ﴿إِنَّ عِبَادِي لَيْسَ لَكَ عَلَيْهِمْ سُلْطَانٌ إِلَّا مَنِ اتَّبَعَكَ مِنَ الْغَاوِينَ﴾[الحجر:42].

وأيُّهما أكثرُ: الغاوون أم المتقون المتبعون؟

الغاوون، قال اللهُ -عزَّ وجلَّ-: ﴿وَمَا أَكْثَرُ النَّاسِ وَلَوْ حَرَصْتَ بِمُؤْمِنِينَ﴾[يوسف:103]. فاستثنى اللهُ -تبارك وتعالى- الأكثرَ. إذًا لو استثنى الكلَّ فهو بالاتفاقِ باطلٌ، ولو استثنى الأقلَّ فهو بالاتفاقِ صحيحٌ، ولو استثنى النصفَ أو الأكثرَ فالصحيحُ أنه جائزٌ وصحيحٌ.

إذن نلخِّص هذا الكلام، فنقول: صورةُ المستثنى منه مع المستثنى على أربعةِ أقسام:

- القسمُ الأول: أن يكونَ المستثنى مستغرقًا للمستثنى منه، فهذا باطلٌ بالإجماع، إلا في حالةٍ واحدةٍ.

ما هذه الحالة؟ أن يكونَ الاستثناءُ في الصفةِ لا في العدد، أن يكونَ الاستثناءُ في الصفةِ لا في العدد. فلو قال: أكرمِ الطلابَ إلا المهملين، فوجد جميعُ الطلابِ مهملين، فلا يُكرمُ أحدًا، فإن كان في الصفةِ صحَّ استثناءُ الكل، أما في العدد فلا يصح؛ لأنه ليس بمعروفٍ في اللغة.

- الصورةُ الثانية: أن يستغرقَ أقلَّ من النصف، فهذا جائزٌ بالإجماع.

- الثالثةُ: أن يستغرقَ نصفَه، والصحيحُ الجوازُ؛ لوروده كما مثلنا بالآية.
- الرابعةُ: أن يكونَ المستثنى أكثرَ من النصف، فهو جائزٌ عند جمهورِ العلماء كذلك، يقول: لهُ عليَّ عشرةٌ إلا سبعةً، فتلزمه الثلاثةُ.

قال المصنِّف: أما إن استثنى الكلَّ فلا يصحُّ على القولين، قلنا: إلا إذا كان الاستثناءُ من الصفة. فلو قال: لهُ عليَّ عشرةٌ إلا عشرةً، لزمته العشرةُ كاملةً.

قال: وهذا الشرطُ فيما إذا كان الاستثناءُ من عدد، أما إن كان من صفةٍ فيصحُّ وإن خرج الكلُّ أو الأكثر.

مثاله: قوله تعالى لإبليس: ﴿إِنَّ عِبَادِي لَيْسَ لَكَ عَلَيْهِمْ سُلْطَانٌ إِلَّا مَنِ اتَّبَعَكَ مِنَ الْغَاوِينَ﴾[الحجر:42]. وأتباعُ إبليسَ من بني آدم أكثرُ من النصف، فهذا ذكرناه.

قال: ولو قلتَ: أعطِ من في البيتِ إلا الأغنياء، فتبين أن جميعَ من في البيتِ أغنياء، صحَّ الاستثناء، ولو لم يُعطوا جميعًا، أو ولو لم يُعطوا شيئًا. لماذا يصحُّ الاستثناء؟ لأنه من صفةٍ وليس من عدد.

ثم تكلَّم بعد ذلك على المخصِّص الثاني المتصل، وهو الشرط، وهذا ما نبدأُ به إن شاء اللهُ الدرسَ القادم.

أقولُ قولي هذا، وأستغفرُ اللهَ لي ولكم.

الدرس 25

قال الشيخ -رحمه الله-: ثانيًا من المخصِّص المتصل الشرط، وهو لغةً العلامة، والمرادُ به هنا تعليقُ شيءٍ بشيءٍ وجودًا أو عدمًا بـ(إنْ) الشرطية أو

إحدى أخواتها، فهذا هو المخصِّص الثاني من المخصِّصات المتصلة. قال: الشرط وهو العلامة، فالشرط في اللغة بمعنى العلامة، كما قال الله تعالى: ﴿فَهَلْ يَنْظُرُونَ إِلَّا السَّاعَةَ أَنْ تَأْتِيَهُمْ بَغْتَةً فَقَدْ جَاءَ أَشْرَاطُهَا﴾[محمد:18]، أي علاماتها.وأمّا بالنسبة للاصطلاح فالشرط أنواع أربعة:

- إمّا أن يكون شرطًا عقليًا، كاشتراط الحياة للعلم، فهذا مما يوجبه العقل، فلابدّ للعلم من حياة.
- أو يكون شرطا شرعيا كاشتراط الطهارة للصلاة، وهو الشرط الشرعي، وهو الذي يعرفه الأصوليون بقولهم: ما يلزم من عدمه العدم، ولا يلزم من وجوده وجودٌ ولا عدمٌ لذاته، فإذا لم توجد الطهارة فلا صلاة، فيلزم من عدمه العدم، وإذا وُجدت الطهارة فلا يلزم ذلك أن توجد الصلاة، قد يكون هناك مانعٌ آخر، أن يكون الوقت مثلًا مما نُهي عنه النبي -صلى الله عليه وسلم-، كبعد الفجر مثلًا أو بعد صلاة العصر.
- والشرط الثالث وهو الشرط اللغوي، وهو الذي يقصده المصنف ها هنا، فالشرط إذا ذُكر في باب المخصِّص المتصل المقصود به الشرط اللغوي. ما المقصود بالشرط اللغوي؟ أن يُعلِّق أمرًا على أمرٍ بـ(إنْ) أو إحدى أخواتها.
- والشرط الرابع وهو الشرط العادي، يعني مما اعتاده الناس أو تعارفوا عليه، كالسُّلَّم للصعود، فإن المعتاد أن الإنسان إذا أراد أن يصعد فوق بيته فلابدّ من سُلَّم، فهذا يُسمّى بشرطٍ عادي.

إذا الشروط أربعة: شرط عقلي، شرط شرعي، شرط عادي، والأخير

شرط لغوي، وهو المقصود هنا، ولذلك قال في تعريفه: والمراد به هنا تعليقُ شيءٍ بشيءٍ وجودًا وعدمًا بـ(إنْ) أو إحدى أخواتها، يعني بـ(إنْ) الشرطية.

فقوله: تعليق شيءٍ بشيءٍ وجودًا وعدمًا، هذا يدخل فيه أنواع الشروط كلها، فيلزم من وجود العلم وجود الحياة، ويلزم من صعود السطح وجود السُّلَّم. فلما قال: بـ(إنْ) أو إحدى أخواتها، أخرج الثلاثة التي ذكرناها، ولم يبقَ إلا الشرط اللغوي.

ومعنى قوله: وجودًا وعدمًا، أي إذا وُجد الشرط وُجد المشروط، وإن لم يُوجد الشرط لم يُوجد المشروط، يعني أن قال الرجل لزوجته مثلًا: إن دخلتِ الدار فأنتِ طالق، فإذا وُجد الشرط الذي هو دخول الدار وُجد المشروط. هنا علق على (إن دخلتِ الدار)، فإن لم تدخل الدار فليست، فإذا عُدم الشرط عدمُ المشروط.

قال: والشرطُ مخصِّصٌ سواءُ تقدَّم أم تأخَّر، يعني الشرط من أدوات التخصيص، سواء جاء مقدَّمًا أو تأخَّر.

في التقدُّم، يقول: إنْ دخلتِ الدار فأنتِ طالق، هنا الشرطُ تقدَّم: (إنْ دخلتِ الدار).

ويجوز كذلك في لغة العرب أن تقول: أنتِ طالق إنْ دخلتِ الدار، فسواء تقدَّم الشرط عن المشروط أو تأخَّر، فهذا من المخصِّصات.

قال: مثالُ المتقدِّم قوله تعالى: ﴿فَإِنْ تَابُوا وَأَقَامُوا الصَّلَاةَ وَآتَوُا الزَّكَاةَ فَخَلُّوا سَبِيلَهُمْ﴾[التوبة:5].

أين أداةُ الشرط؟ (إنْ).

وأين فعل الشرط؟ تابوا وأقاموا الصلاة وآتوا الزكاة.

أين جوابُ الشرط؟ فخلُّوا سبيلهم.

قال: ومثالُ المتأخِّر قوله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ يَبْتَغُونَ الْكِتَابَ مِمَّا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ فَكَاتِبُوهُمْ إِنْ عَلِمْتُمْ فِيهِمْ خَيْرًا﴾[النور:33].

فجوابُ الشرط: كاتبوهم، وأداةُ الشرط هنا: (إنْ)، وفعلُ الشرط: علمتم فيهم خيرًا.

إذًا الذي جاء به كلام العرب أن الشرط مخصِّص، سواء تقدَّم أو تأخَّر.

هنا مسألة مهمة انتبه لها:

ما الفرق بين التخصيص بالاستثناء والتخصيص بالشرط؟

قال الزركشي -رحمه الله- في "البحر المحيط" في الفرق بين الشرط والاستثناء:

- - الفرق الأول:قال: الاستثناء يُخرج الأعيان، بخلاف الشرط فيُخرج الأحوال. الاستثناء يُخرج الأعيان، أقول: جاء القوم إلا زيدًا، فزيد هذا عينٌ، فالاستثناء يُخرج الأعيان بخلاف الشرط، فإنه يُخرج الأحوال، أقول: إنْ دخلتِ الدار فأنتِ طالق، فالطلاق هذا حالٌ..
- الفرق الثاني: الشرط يُثبت الحكم في حال وجوده، وينفيه في حال عدمه. الشرط يُثبت الحكم في حال وجوده، فأقول: إنْ دخلتِ الدار فأنتِ طالق، وينفيه في حال عدمه، إنْ لم تدخل الدار فلستِ بطالق إذًا الحكم

يدور مع الشرط وجودًا وعدمًا..

والاستثناء يجمع بين النفي والإثبات في حالةٍ واحدة، أقول: جاء القوم، أي جماعة إلا زيدًا، ثم استثنينا أي نفينا مجيء زيد.إذًا الاستثناء يجمع بين النفي والإثبات في حالةٍ واحدة.

- الفرق الثالث: قال: الاستثناء لا يجوز أن يرفع جميع المنطوق به، الاستثناء لا يجوز أن يرفع جميع المنطوق به ويُبطل حكمه بالإجماع. فلا يجوز أن أقول لك: لك عليَّ عشرةٌ إلا عشرةٌ. لأن هذا لغو، لم تأتِ به لغة العرب، لكنْ جائزٌ أن تستثني الأقل أو الأكثر أو النصف.
- الفرق الرابع: قال: ويجوز أن يدخل الشرط كلامًا يُبطل جميعه بالإجماع،

فلو قال الرجل: أنتنَّ طوالق لنسائه إنْ دخلتنَّ الدار، فلم تدخل واحدة، فبطل هذا الحكم، لماذا؟ لأن الشرط لم يتحقق.

قال –رحمه الله– في المخصِّص الثاني: : الثالث وهو الصفة.

ليس المقصود بالصفة ها هنا التي في باب النحو، بل هي أعمُّ بمعنى يُختصّ به بعض أفراد العام، من بدلٍ أو حالٍ، أو نعت.

ولذلك لو قلت: أكرم الطالب المجتهد، إذن أنا هنا قيَّدت هذا العموم الوارد في الطالب أي (كل طالب)

لأن (أل) للاستغراق، فلما قلت: المجتهد، صار هنا تخصيص بالصفة.

وهنا الصفة توافق باب النحو؛ لأنك لو أعربت كلمة (المجتهد) لأعربتها صفَة.

وعندما أقول: أكرم الطالب مجتهدًا، ما إعراب كلمة (مجتهدًا) هنا؟ حال.

الحال كذلك يُخصَّص بها ويُقيَّد بها في أصول الفقه. لأن الصفة في هذا الباب أعمّ من الصفة عند النحويين.

أقول: أكرم الطالب في الدار، جارٌّ ومجرور، شبه جملة، ومع ذلك يُقيَّد به ويُخصَّص به.

ولذلك نقول: إن التقييد أو التخصيص بالصفة في باب أصول الفقه أعمّ منه في باب اللغة وفي باب النحو.

ولذلك قال: الصفة، وهي ما أشعر بمعنى يُختصّ به بعض أفراد العام، من نعتٍ أو بدلٍ أو حالٍ.

قال: يُختصّ به بعض أفراد العام، وهذا هو حقيقة التخصيص، لأن التخصيص تمييز بعض الجملة بحكمٍ ما.

قال: فمثال النعت قوله تعالى: ﴿فَمِمَّا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ مِنْ فَتَيَاتِكُمُ الْمُؤْمِنَاتِ﴾[النساء:25].

﴿فَمِمَّا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ مِنْ فَتَيَاتِكُمْ﴾ لو وقفت الآية عند هذا الحد، فحكم الآية: أن الحر إن لم يستطع الزواج من امرأة حرة ؛ لقلة ما معه مثلًا، أو قصر يده في الإنفاق، فلم يستطع أن يتزوج حُرَّة، فعلى مقتضى هذه الآية، بدون هذا القيد ﴿الْمُؤْمِنَاتِ﴾ يجوز له أن يتزوج أي أَمَة، سواء كانت مؤمنة أو كانت مشركة كافرة.

فلما جاء القيد ﴿الْمُؤْمِنَاتِ﴾، دلَّ ذلك على التخصيص، وقبل هذا

التخصيص، يوجد عموم . وهو قوله تعالى: من فتياتِكم، جمعٌ مضاف فيعم.

المفردُ المضافُ والجمعُ المضافُ يعمان ما يندرج تحتهما من أفراد ﴿وَإِن تَعُدُّوا نِعْمَةَ اللهِ﴾[إبراهيم:34]، واللهُ -عزَّ وجلَّ- له نعمٌ لا تُعَدُّ ولا تُحصى. فهذا مفردٌ مضافٌ فيعمُّ، ولذلك قال بعدها: لا تُحصوها.

﴿يُوصِيكُمُ اللهُ فِي أَوْلادِكُمْ﴾[النساء:11] جمعٌ مضاف، قال: أولادِكم، فالوصيَّةُ تكونُ في جميعِ الأولاد..

قال: ومثالُ البدل قوله تعالى: ﴿وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ﴾[آل عمران:97]، ولله على الناس، (أل) ها هنا للاستغراق، وصحَّةُ كونِها للاستغراق أنَّه يجوز أن نضع مكانها كل، فهنا نستطيع أن نقول: ولله على كلِّ الناس حجُّ البيت.

ثم قال: ﴿مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا﴾[آل عمران:97]، ولو رجعت لكتب إعراب القرآن تجد أنَّ «مَن» تُعرب هنا بدلًا، والمقصودُ بالبدل في هذا الباب بدلُ بعضٍ من كل، بدلُ بعضٍ من كل، فليس بدلَ الشمول يدخل في هذا الباب، ولا بدلَ الكل من الكل.

إذن لما قال: ﴿وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ﴾[آل عمران:97]، هذه الآيةُ تفيدُ دخولَ جميعِ الناسِ في الوجوب، فيدخل الصغيرُ والكبيرُ، الذكرُ والأنثى، الحرُّ والعبدُ، كلُّ هؤلاء يدخلون ثم قال: ﴿مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا﴾[آل عمران:97]، فقيَّده بهذا البدل الذي يفيدُ التخصيص، وهو من التقييد بالصفة.

ثم قال رحمه الله: ومثالُ الحال قوله تعالى: ﴿وَمَن يَقْتُلْ مُؤْمِنًا مُتَعَمِّدًا فَجَزَاؤُهُ جَهَنَّمُ خَالِدًا فِيهَا﴾[النساء:93].

﴿وَمَن يَقْتُلْ مُؤْمِنًا مُتَعَمِّدًا﴾[النساء:93]، أين الحالُ هنا؟

مُتعمِّدًا، ما الحكمُ إن لم يوجد هذا الحال؟

الحكمُ أنَّ كلَّ من قتل مؤمنًا سواءً كان خطأً، أو شبهَ عمدٍ، أو عمدًا، فهذا يترتَّبُ عليه هذه الأحكامُ الخمسةُ.

قال: ﴿فَجَزَاؤُهُ جَهَنَّمُ خَالِدًا فِيهَا وَغَضِبَ اللهُ عَلَيْهِ وَلَعَنَهُ وَأَعَدَّ لَهُ عَذَابًا عَظِيمًا﴾[النساء:93]، فقيَّد هذا القتلَ بقوله تعالى: ﴿مُتَعَمِّدًا﴾[النساء:93].

أين العمومُ في هذه الآية؟ ﴿وَمَن يَقْتُلْ مُؤْمِنًا﴾[النساء:93].

هل الحالُ الذي قيَّد، قيَّد القتلَ ولا قيَّد الإيمان؟

عندنا مؤمنًا هذه نكرةٌ في سياق الشرط، فتعم. السؤال الآن: هل الحالُ قيَّد الإيمانَ «مؤمنًا» أم قيَّد القتل؟ قيَّد القتل، لماذا؟

لأنَّ الحالَ يعودُ على الفعل، بخلاف الصفة، وأين العمومُ في هذا الفعل؟

العمومُ في هذا الفعل أنَّ «مَن» شرطيةٌ، وجاء بعدها الفعلُ المضارعُ المتضمِّنُ لحدثٍ وزمنٍ، فطالما أنَّه تضمن حدثًا فهو كالنكرة، فصار نكرةً في سياق الشرط، يعني كأنَّه: وقتلَ مؤمنًا، ثم قال: ﴿مُتَعَمِّدًا فَجَزَاؤُهُ جَهَنَّمُ خَالِدًا فِيهَا﴾[النساء:93].

نضيف إلى هذه المخصصات: الغايةُ، كذلك يجوز التخصيصُ بالغاية، كان يُخصَّص بـ «حتى» أو «إلى» أو «اللام».

ومثاله قول النبي ﷺ:

«رفع القلمُ عن ثلاثٍ: عن الصبيِّ»، عن الصبي، الألفُ واللامُ، هل يصحُّ أن نضع مكانها كل؟ نعم، عن كلِّ صبيٍّ، فتفيدُ العموم.

ثم قال: «حتى يحتلم»، التخصيصُ أخرج بعضَ أفراد هذا العموم، «وعن المجنونِ حتى يفيق، وعن النائمِ حتى يستيقظ»، فهنا وقع التخصيصُ بالغاية، فهذا يُسمَّى التخصيصُ بالغاية.

غالب علماءُ الأصول في الكتب يمثِّل للتقييد بالغاية بقولِ الله -تبارك وتعالى- : ﴿ثُمَّ أَتِمُّوا الصِّيَامَ إِلَى اللَّيْلِ﴾[البقرة:187]، فبعضهم ردَّ، وقال: إنَّ حدَّ الصيام معروفٌ في الشرع، وليس من الشرع أن تصوم أبدًا، ولذلك قال: ﴿إِلَى اللَّيْلِ﴾[البقرة:187].

أي نازع في هذا المثال، ولذا قولُ النبي ﷺ، ليس عليه اعتراض: «رفع القلمُ عن ثلاثٍ»، «عن الصبي»، يعني عن كلِّ صبيٍّ، قال: «حتى يحتلم»، «عن المجنون»، عن كلِّ مجنونٍ «حتى يفيق»، «وعن النائم»، يعني عن كلِّ نائمٍ «حتى يستيقظ».

فهذه المخصصاتُ تُسمَّى بالمخصصاتِ المتصلة.

ما معنى مخصصٍ متصل؟

ما لا يستقلُّ بنفسه، فلا بدَّ أن يكون مع العام في جملةٍ واحدةٍ.

المخصصُ المنفصلُ هو الذي يستقلُّ بنفسه، يستقلُّ بنفسه، أي أن يكون العامُّ في آيةٍ أو حديثٍ، ثم يأتي المخصصُ في آيةٍ أو في حديثٍ آخر.

لذلك قال: المخصصُ المنفصلُ ما يستقلُّ بنفسه، وهو ثلاثةُ أشياء: الحسُّ، والعقلُ، والشرعُ.

ممَّا يكونُ به التخصيص: الحسُّ، والمقصودُ بالحسِّ المشاهدةُ فقط، ولا يُقصد

به الذوقُ ولا السمعُ، إنما يقصدون المشاهدة فقط. قال: والعقلُ كذلك من المخصصات، والشرعُ.

قال: مثالُ التخصيص بالحس قوله تعالى عن ريح عاد: ﴿تُدَمِّرُ كُلَّ شَيْءٍ بِأَمْرِ رَبِّهَا﴾[الأحقاف:25]، فإنَّ الحسَّ دلَّ على أنها لم تُدمِّر السماءَ والأرضَ، فاللهُ -تبارك وتعالى- لما عاقب قوم عاد أرسل عليهم الريح. قال اللهُ -تبارك وتعالى-: ﴿مَا تَأْتِيهِم مِّن شَيْءٍ إِلَّا جَعَلَتْهُ كَالرَّمِيمِ﴾[الذاريات:42].

هل دمَّرت السماء؟ هل دُمِّرَتِ الأرض؟ بل هل دُمِّرَت بيوتهم؟ ما دُمِّرَت بيوتهم، لذلك قال الله -عز وجل-: ﴿تُدَمِّرُ كُلَّ شَيْءٍ﴾[الأحقاف:25]ثم قال ﴿فَأَصْبَحُوا لَا يُرَى إِلَّا مَسَاكِنُهُمْ﴾[الأحقاف:25]. ففي صدرالآية قال: ﴿تُدَمِّرُ كُلَّ شَيْءٍ﴾، وكل من أقوى ألفاظ العموم، ثم قال﴿فَأَصْبَحُوا لَا يُرَى إِلَّا مَسَاكِنُهُمْ﴾ يقولون إن الحسَّ خصَّص بعض الأمور.

وبعض العلماء نازع في ذلك، كالشافعي -رحمه الله-، نازع في كتاب الرسالة في أن يكون هنا التخصيص بالحس ، قال: هذا ليس من التخصيص بالحس، وإنما هو من باب إطلاق العام وإرادة الخاص.

ما الفرق بينهما؟ لأننا في الحالة الأولى نقول إن هناك عامًّا وقد خُصِّص، وأن العام كان مقصودًا أصالةً ثم خصصناه، هذا معنى العام المخصوص. مثل: أكرم الطلاب إلا محمدًا، فالعام موجود بالفعل ؛ جميع الطلاب، ووقع تخصيص أني أخرجت محمدًا.

أما العام الذي أُريد به الخصوص، المتكلم لم يُقصد ابتداءً العموم، فجاء بلفظ يدل على العام وما أراد حقيقة العام، وإنما أراد الخاص.

كقوله تعالى: ﴿الَّذِينَ قَالَ لَهُمُ النَّاسُ إِنَّ النَّاسَ قَدْ جَمَعُوا لَكُمْ﴾[آل عمران:173]، هل قال جميع الناس للنبي -صلى الله عليه وسلم- إن الناس.....؟ ولا المقصود فئة معينة أو واحد على ما ورد في التفسير.

قال الشافعي إن هذه الآية ليست من العام المخصوص، وإنما هي من العام الذي أُريد به الخصوص.

إذنن هذه الآية خاصة أم عامة؟ هذه الآية خاصة، لأن العام الذي أُريد به الخصوص هو من قبيل الخاص وليس من قبيل العام.

يذهب الشافعي رحمه الله إلى أن المخصص المنفصل هو الشرع فقط، ورجَّح الشيخ ابن عثيمين -رحمه الله- في الشرح ذلك، فلا العقلُ مخصِّصٌ ولا الحسُّ مخصِّصٌ، وإنما الذي يخصِّص هو الشرع.

قال: ﴿تُدَمِّرُ كُلَّ شَيْءٍ﴾[الأحقاف:25] مع أنها لم تُدَمِّر السموات ولا الأرض، ولا مساكنهم ، قال الشيخ : هذا معروف في لغة العرب أنهم يطلقون الكل ويريدون الجزء.

كذلك التخصيص بالعقل، يقول علماء الأصول: إن من المخصصات المنفصلة التخصيص بالعقل، قال الله تعالى: ﴿اللهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ﴾[الزمر:62]، أين لفظ العموم؟ كل شيء ، فيندرج تحته كل شيء الله -عز وجل- خالقه.

يقولون: العقل أخرج ذات الله -تعالى-، وأخرج صفاته؛ لأنها ليست مخلوقة -سبحانه وتعالى-، والقرآن من كلام الله، وكلامه صفة من صفاته -سبحانه وتعالى-، فليس بمخلوق. يقولون: العقل أخرج ذلك.

لكن هذا ليس من العام المخصوص على الصحيح ، وإنما هو من العام

الذي أُريد به الخصوص، لأنه لما أطلق ذلك لم يكن يريد العموم ابتداءً، وإنما أراد الخصوص، وعبر عنه بما هو جائز في لغة العرب.

فقوله كذلك: ﴿اللهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ﴾[الزمر:62] هذا نقول فيه: الصحيح أن هذا من العام الذي أُريد به الخصوص، وليس من العام المخصوص.

وهنا في هذه المسألة تجد تناقض المعتزلة؛ المعتزلة لما أرادوا أن يستدلوا على خلق القرآن، قالوا: دليل ذلك ﴿اللهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ﴾[الزمر:62]، والقرآن شيء إذًا هو مخلوق.

يقولون : دليل ذلك عموم الآية، مع أنهم في نفس الأمر يقولون إن أفعال العباد ليست مخلوقة؟ فيستدلون بهذه الآية ويقولون إن وجه الاستدلال أنها عامة، ثم هم في نفس الوقت يخرجون فعل العبد ويقولون إنه ليس مخلوقًا، فهذا من تناقضهم وجهلهم.

ولذلك الشيخ ها هنا يقول: ومن العلماء من يرى أن ما خُصَّ بالحس والعقل ليس من العام المخصوص.

ماذا يقصد الشيخ ابن عثيمين -رحمه الله-؟ يقصد الشافعي -رحمه الله- قال: ومن العلماء من يرى أن ما خُصَّ بالحسِّ والعقل ليس من العام المخصوص، وإنما هو من العام الذي أُريد به الخصوص.

ما الفرق بينهما؟

يقول الشيخ: إذ المخصوص لم يكن مرادًا عند المتكلم ولا عند المخاطب من أول الأمر، فلما قال الله: ﴿اللهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ﴾[الزمر:62] ما أراد الله -تبارك وتعالى- العموم ها هنا، وما أراده السامع كذلك، ما وقع في ذهنه العموم،

وإنما الذي وقع في ذهنه أن هذا من العام الذي أُريد به الخصوص.

قال: وهذه حقيقة العام الذي أُريد به الخصوص.

قال الشيخ في الشرح: وهذا القول وجهه قوي جدًا، ثم رجَّح ذلك.

إذ المخصوص لم يكن مرادًا عند المتكلم ولا المخاطب، من أول الأمر.

قال: ولا المخاطب من أول الأمر.

ما الفرق بين الأمرين؟

قال: الفرق بينهما: أن العام الذي أُريد به الخصوص لم يكن عمومه مرادًا من أول الأمر، وعلى هذا فما لم يكن متناولًا له لا يحتاج إلى إقامة الدليل على إخراجه؛ لأنه لم يدخل من الأصل حتى نحتاج إلى دليل على إخراجه.

وأما العام المخصوص فكان من أول الأمر مرادًا عمومه لكل الأفراد، ثم جاء التخصيص فأخرج بعض الأفراد.

ثم قال: وأما التخصيص بالشرع.....، وهذا الذي نبدأ به إن شاء الله في الدرس القادم، حيث سيتكلم عن تخصيص الكتاب بالسنة، والسنة بالكتاب، وكذلك السنة بالسنة، والكتاب بالإجماع، والكتاب بالقياس، والسنة بالإجماع، عن ثمانية أنواع نتكلم عنها في الدرس القادم إن شاء الله.

والله أعلم، وصلى الله وسلم على نبينا محمد.

اليومَ -إن شاءَ اللهُ- نتكلَّمُ عن التخصيصِ بالشرعِ، وذكرنا معنى التخصيصِ قبلَ ذلك، فالتخصيصُ إنما يكونُ لدليلٍ عامٍّ.

والتخصيصُ بالشرعِ كما قال المصنِّفُ -رحمه الله-: أن يكونَ التخصيصُ بأحدِ الأدلَّةِ الأربعةِ المتَّفَقِ عليها.

ما الأدلَّةُ الأربعةُ الشرعيَّةُ المتَّفَقُ عليها؟ الكتابُ، والسُّنَّةُ، والإجماعُ، والقياسُ.

فأحدُ هذه الأدلَّةِ هو الذي يكونُ به التخصيصُ، يعني أن نُخرجَ بعضَ أفرادِ الجملةِ مِن هذا الحكمِ.

قال: وأمَّا التخصيصُ بالشرعِ، فإنَّ الكتابَ والسُّنَّةَ يُخصِّصُ كلٌّ منهما، أو يُخصِّصُ كلٌّ منهما بمثلِهما، وبالإجماعِ والقياسِ.

ثم قال: مثالُ تخصيصِ الكتابِ بالكتابِ: قوله تعالى: ﴿وَالْمُطَلَّقَاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ﴾[البقرة:228].

فهذه الآيةُ آيةٌ عامَّةٌ، فيها أنَّ كلَّ مطلَّقةٍ تتربَّصُ بنفسِها ثلاثةَ قروءٍ، على الخلافِ في القُرءِ هل المقصودُ به الطُّهرُ أو الحيضُ.

أين وجهُ العمومِ في هذه الآيةِ؟ قوله: ﴿وَالْمُطَلَّقَاتُ﴾، فوجهُ العمومِ ها هنا أنَّ هذه الكلمةَ جمعٌ مُحلًّى بالألفِ واللامِ التي تُفيدُ الاستغراقَ، ودليلُ كونِها تُفيدُ الاستغراقَ أنَّه يصحُّ أن نضعَ مكانَها "كلَّ"، فكلُّ مطلَّقةٍ تتربَّصُ بنفسِها ثلاثةَ قروءٍ.

هل هذه الآيةُ العامَّةُ خُصِّصَت؟ نعم، خُصِّصَت بماذا؟ خُصِّصَت بقولِ اللهِ تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا نَكَحْتُمُ الْمُؤْمِنَاتِ ثُمَّ طَلَّقْتُمُوهُنَّ مِن قَبْلِ أَن تَمَسُّوهُنَّ فَمَا لَكُمْ عَلَيْهِنَّ مِنْ عِدَّةٍ تَعْتَدُّونَهَا﴾[الأحزاب:49].

فالآيةُ الثانيةُ يقولُ اللهُ -عزَّ وجلَّ- فيها: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا نَكَحْتُمُ الْمُؤْمِنَاتِ ثُمَّ طَلَّقْتُمُوهُنَّ﴾، فهذه إلى هذا الحدِّ كالآيةِ الأولى، فجاءَ القيدُ بقولِهِ: ﴿مِن قَبْلِ أَن تَمَسُّوهُنَّ﴾، فهذا القيدُ خَصَّصَ وبيَّنَ أنَّ المطلَّقةَ قبلَ الدخولِ عليها

ليسَ عليها عِدَّةٌ. فكلُّ مطلَّقةٍ طلَّقها زوجُها بعدَ الدخولِ عليها فعدَّتُها ثلاثةُ قروءٍ، فإن عقدَ عليها ولم يدخلْ بها فليسَ عليها عِدَّةٌ.

ما الذي خصَّصَ عمومَ الآيةِ الأولى؟ قولُهُ -تباركَ وتعالى-: ﴿ثُمَّ طَلَّقْتُمُوهُنَّ مِن قَبْلِ أَن تَمَسُّوهُنَّ فَمَا لَكُمْ عَلَيْهِنَّ مِنْ عِدَّةٍ تَعْتَدُّونَهَا﴾[الأحزاب:49].

فهذه العِدَّةُ التي نفاها اللهُ -تباركَ وتعالى- في هذه الآيةِ هي التي أَثبتَها في الآيةِ الأولى بقولِهِ: ﴿يَتَرَبَّصْنَ بِأَنفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ﴾.

إن قيل: لماذا لم يذكرِ اللهُ -تباركَ وتعالى- الحكمَ متَّصلًا، لماذا لم يقل: والمطلَّقاتُ يتربَّصنَ بأنفسِهنَّ ثلاثةَ قروءٍ إلَّا إن لم يكنْ هناك دخولٌ بهنَّ فليسَ عليهنَّ عِدَّةٌ؟

قال الشيخُ -رحمه الله-: وإنَّما كان ذلك كذلك، والعلمُ عندَ اللهِ -تباركَ وتعالى-، ليستقرَّ الحكمُ في ذهنِ المخاطبِ أوَّلًا، ثم بعدَ ذلك يُخرجُ اللهُ -تباركَ وتعالى- منه ما أرادَ.

فهذا مثالٌ لتخصيصِ الكتابِ بالكتابِ، فالكتابُ مِن الممكنِ أن يُخصَّصَ بالكتابِ، وكلاهما وحيٌ مِن اللهِ -تباركَ وتعالى-.

ومثالُ تخصيصِ الكتابِ بالسُّنَّةِ: أي أن العمومُ يكونُ في الكتابِ، ما الذي يُخصِّصُه؟ السُّنَّةُ.

هل يجوزُ تخصيصُ الكتابِ بالسُّنَّةِ؟ نعم، يجوزُ بالإجماعِ، هذا ممَّا لا خلافَ فيه، لا خلافَ بينَ العلماءِ أنَّ القرآنَ يُخصَّصُ بالسُّنَّةِ.

هل يجوزُ نسخُ القرآنِ بالسُّنَّةِ؟ هذا فيه خلافٌ بينَ العلماءِ، أمَّا التخصيصُ

فلم يكنْ هناك خلافٌ بينهم.

ما الدليلُ على أنَّه يجوزُ أن نُخصِّصَ الكتابَ بالسُّنَّةِ؟

قال الشيخ رحمه الله: آياتُ المواريثِ، فقد قال اللهُ -تباركَ وتعالى- فيها: ﴿يُوصِيكُمُ اللهُ فِي أَوْلَادِكُمْ لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الْأُنْثَيَيْنِ﴾[النساء:11].

- أينَ العمومُ في هذه الآيةِ؟ قولُ اللهِ -تباركَ وتعالى-: ﴿فِي أَوْلَادِكُمْ﴾.

-ما وجهُ العمومِ في هذه المفردةِ أولادكم؟ أنَّها مِن الجمعِ المُضافِ، والجمعُ المُضافُ ممَّا يُفيدُ العمومَ.

-ما الذي خصَّ هذا العمومَ؟ ما الذي أخرجَ بعضَ أفرادِ هذا العمومِ؟ سُنَّةُ النبيِّ ﷺ، حيث قال النبيُّ ﷺ كما في الصحيحِ: «لا يَرِثُ المسلمُ الكافرَ، ولا يَرِثُ الكافرُ المسلمَ»

فلو كان الوارثُ كافرًا، أو كان الموروثُ كافرًا، فإنَّ أحدَهما لا يرثُ الآخرَ، فالكافرُ خرجَ مِن هذا العمومِ، خرجَ مِن قولِه تعالى: ﴿فِي أَوْلَادِكُمْ﴾، هذا مُخصِّصٌ.

وكذلك ممَّا خصَّصَ هذا العمومَ قولُ النبيِّ ﷺ: «إنَّا معاشرَ الأنبياءِ لا نُورَثُ، ما تركناه صدقةٌ».

ولذلك لمَّا ماتَ النبيُّ ﷺ، وجاءت فاطمةُ -رضي اللهُ عنها- تطلبُ الميراثَ مِن الخليفة أبي بكرٍ الصدِّيقِ -رضي الله عنه-، لم يُورِّثْها الصدِّيقُ، لماذا؟ قال: لأنَّ النبيَّ ﷺ قال: «إنَّا معاشرَ الأنبياءِ لا نُورَثُ، ما تركناه صدقةٌ».

فبيَّنَ لها الصدِّيقُ -رضي اللهُ عنه- أنَّ أولادَ الأنبياءِ لا يدخلون في عمومِ هذه الآيةِ.

وكذلك مِن الأدلَّةِ أو الأمثلةِ على تخصيصِ الكتابِ بالسُّنَّةِ أنَّ اللهَ -تباركَ وتعالى- لمَّا ذكرَ المُحرَّماتِ مِن النساءِ، قال في آخرِ هذه الآيةِ: ﴿وَأُحِلَّ لَكُم مَا وَرَاءَ ذَٰلِكُمْ﴾[النساء:24].

- أينَ وجهُ العمومِ في هذه الآيةِ؟(ما) التي تُفيدُ العمومَ ، فهذه الآيةُ عامَّةٌ.

فقال النبيُّ ﷺ: «لا تُنكَحُ المرأةُ على عمَّتِها، ولا تُنكَحُ على خالتِها»، إذًا لا يجوزُ للإنسانِ أن يجمعَ بينَ المرأةِ وعمَّتِها، أو بينَ المرأةِ وخالتِها. لماذا؟ لأنَّ الآيةَ وإن كانت عامَّةً، فقد جاء في السُّنَّةِ ما يُخصِّصُها.

فيجوزُ تخصيصُ الكتابِ بالكتابِ، ويجوزُ تخصيصُ الكتابِ بالسُّنَّةِ.

لماذا نقولُ: إنَّ التخصيصَ أَولى مِن العملِ بالعمومِ فقط؟ هذا ذكرناه قبلَ ذلك، قلنا: لأن القول بالتخصيص فيه العمل بدليلينِ أم بدليلٍ واحدٍ؟ العملُ بدليلينِ.

فنُخرجُ هذا المُخصَّصَ حكمًا مِن هذا العمومِ، فنعملُ بالعمومِ في بابِه، ونعملُ بالمُخصِّصِ في بابِه.

فالمرأةُ لا يجوزُ لها أن تُنكح على عمَّتِها أو على خالتِها، ويجوزُ للرجلِ أن يجمعَ بينها وبينَ مَن شاءَ مِن النساءِ ممَّن لم تشملهُ الآيةُ.

قال: ومثالُ تخصيصِ الكتابِ بالإجماعِ، والإجماعُ دليلٌ شرعيٌّ، قولُهُ تعالى: ﴿وَالَّذِينَ يَرْمُونَ الْمُحْصَنَاتِ ثُمَّ لَمْ يَأْتُوا بِأَرْبَعَةِ شُهَدَاءَ فَاجْلِدُوهُمْ ثَمَانِينَ جَلْدَةً﴾[النور:4].

فهذه آيةٌ عامَّةٌ، قال اللهُ -عزَّ وجلَّ-: ﴿وَالَّذِينَ﴾، والاسمُ الموصولُ مِن صِيَغِ العمومِ، فقال: ﴿وَالَّذِينَ﴾، فإنَّ مفهومَ هذه الآيةِ أنَّ كلَّ مَن رمى مُحصنةً ولم

يأتِ بأربعةِ شُهداءَ، فإنَّ حدَّه أن يُجلدَ ثمانينَ جلدةً.

فالذين يدخلُ فيها: الصغيرُ والكبيرُ، الحرُّ والعبدُ، يدخلُ فيها هؤلاء.

قال: خُصَّ بالإجماعِ على أنَّ الرقيقَ القاذفَ يُجلدُ أربعينَ، فلو أنَّ العبدَ أو الأمةَ قذفتِ الحرَّةَ، فإنَّها لا تُجلدُ ثمانينَ، وإنَّما تُجلدُ أربعينَ.

قالوا: قام الإجماعُ على ذلك، على أنَّ الأمةَ لا تُجلدُ كجلدِ الحرَّةِ، فإنَّها تُجلدُ أربعينَ، ولا تُجلدُ ثمانينَ.

لكن هذا المثالَ فيه نظرٌ، كما قال الشيخُ -رحمه الله-، وكما قال غيرُه. لماذا فيه نظرٌ؟ قال: لأنَّه قد ثبتَ الخلافُ، فقد وقعَ الخلافُ بينَ الصحابةِ في هذه المسألةِ، فمنهم مَن قال: إنَّ العبدَ كالحرِّ، إن كان الحرُّ يُجلدُ ثمانينَ، فالأمةُ والعبدُ كذلك يُجلدانِ ثمانينَ.

وممَّن قال بهذا القولِ عبدُ اللهِ بنُ مسعودٍ -رضي اللهُ عنه-، كان يقولُ بهذا القولِ، وهذا الخلافُ ثابتٌ عنه.

إذًا، هذا المثالُ بالنسبةِ للإجماعِ فيه نظرٌ، لكن هذا لا يمنعُ أنَّه يجوزُ التخصيصُ بالإجماع، والشأن لا يُعترض المثال.

لماذا لا يمنعُ أنَّه يجوزُ التخصيصُ بالإجماعِ؟ نقول: لأنَّ الإجماعَ دليلٌ مِن الأدلَّةِ الشرعيَّةِ المُعتبرةِ.

إذًا، نقولُ: إنَّ فرضَ هذه المسألةِ هو أشبهُ ما يكونُ بالتأصيلِ، وإنْ لم نجدْ له مثالًا صحيحًا.

ما معنى ذلك؟ نقولُ: ليس هناك ما يمنعُ شرعًا مِن تخصيصِ الكتابِ والسُّنَّةِ بالإجماعِ، ولا يُشترطُ في ذلك أن نجدَ مثالًا في الكتابِ أو السُّنَّةِ قد خُصَّ

بالإجماعِ.

هناك أمورٌ معيَّنةٌ لا يُعارضُها الشرعُ، لماذا؟ لأنَّها مِن الشرعِ، ومع ذلك إنْ بحثتَ لها عن مثالٍ صحيحٍ فقد لا تجدُ، قد يكونُ المثالُ موجودًا ولكنَّنا لم نعلمْه.

فالصحيحُ أنَّه يجوزُ تخصيصُ الكتابِ بالإجماعِ، ويجوزُ تخصيصُ السُّنَّةِ بالإجماعِ.

سؤال:...

أوَّلُ ما ينصرفُ حدِّ الإجماعِ الصحيحِ، إلى إجماعِ أصحابِ النبيِّ ﷺ، ولكن هذا لا يمنعُ أن يقعَ الإجماعُ بعدَهم، فالإجماعُ قد يقعُ بعدَ أصحابِ النبيِّ ﷺ على أمورٍ لم تكنْ موجودةً، لكنَّ العلماءَ قالوا: إنَّ الإجماعَ بعدَ عصرِ الصحابةِ متعذِّرٌ وليس مستحيلًا.

لماذا الإجماعُ متعذِّرٌ؟ لاتِّساعِ رقعة الدولةِ الإسلاميَّةِ ، فيصعبُ عليك أن تحصرَ العلماءَ الموجودينَ في أرجائها ، ربما وقعت مخالفة لعالم.

أمَّا في عصرِ الصحابةِ، فكان العددُ محدودًا، وبالتالي كنتَ تستطيعُ أن تقولَ: إنَّ في هذه المسألةَ إجماعًا، سواءٌ كان إجماعًا قوليًّا أو فعليًّا أو غيرَ ذلك.

فالإجماعُ ممكنٌ وقوعه إلى الآن، ولا يُقالُ: إنَّ الإجماعَ مقتصرٌ على عصرِ الصحابةِ، فهذا القولُ غيرُ صحيحٍ، بل هذا القولُ ممَّا يحتج به أهلُ البدعِ علينا.

فإنَّك لو تكلَّمتَ في بابِ الخروجِ وقلتَ: إنَّ هذه المسألةَ ممَّا أَجمعَ عليها أهلُ السُّنَّةِ، قالوا لك: كيف أجمعَ عليها وقد خرجَ القُرَّاءُ؟

خرجَ القُرَّاءُ على الحجَّاجِ بنِ يوسفَ، فكيف تقولُ: إنَّ الإجماعَ قد

انعقدَ؟ وخرجَ الحسينُ رضي الله عنه على يزيدَ -على قولِهم إنَّه خرجَ-، فكيف تقولُ: إنَّ الإجماعَ قد انعقدَ؟، والإجماعُ الذي يُعرَفُ إنَّما هو إجماعُ الصحابةِ، كما قال شيخُ الإسلامِ في الواسطيةِ: إنَّ الإجماعَ الذي ينضبطُ ما كان عليه الصحابة، إذ بعدَهم كثرَ الخلافُ وانتشرتِ الأمةُ، فأضبطُ أنواعِ الإجماعِ: إجماعُ الصحابةِ!!

فنقول: هذا لا يمنعُ مِن صحَّةِ وقوعِ الإجماعِ بعدَ أصحابِ النبيِّ ﷺ.

ولذلك تجدُ في كلِّ كتابٍ مِن كتبِ الاعتقادِ هذه الجملةَ: ويرى أهلُ السُّنَّةِ والجماعةِ أنَّه لا يجوزُ الخروجُ على الحاكمِ أو على وليِّ الأمرِ وإن ظلمَ وجارَ، وأنَّ الجهادَ والحجَّ ماضيانِ مع البر والفاجر منهم إلى قيامِ الساعةِ.

فقولُه: "ويرون" يعني: كلُّ أهلِ السُّنَّةِ والجماعةِ، فهذا إجماعٌ منهم، وإن وقعَ قبلَه خلافٌ، وهذا الخلافُ لم يكنْ موجودًا في عصرِ الصحابةِ.

المهمُّ بعد هذا الاستطراد أنَّ هذه المسألةَ – التخصيص بالإجماع- يقولون: إنَّ هذه المسألةَ ليس لها مثالٌ صحيحٌ، ولكن هذا لا يعني عدمَ صحَّةِ القاعدةِ.

فالقاعدةُ: يجوزُ تخصيصُ الكتابِ بالإجماعِ؛ لأنَّه ما مِن إجماعٍ إلَّا وهو يستندُ إلى نصٍّ ، ما مِن إجماعٍ صحيحٍ إلَّا وهو يستندُ إلى نصٍّ.

النصُّ إن كان مِن الكتابِ، فقولًا واحدًا يجوزُ تخصيصُ الكتابِ بالكتابِ، وإن كان مِن السُّنَّةِ، فبالإجماعِ يجوزُ تخصيصُ الكتابِ بالسُّنَّةِ.

قال: ومثالُ تخصيصِ الكتابِ بالقياسِ.

ومثال تخصيص الكتاب بالقياس: قولُهُ تباركَ وتعالى: ﴿الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا مِائَةَ جَلْدَةٍ﴾[النور:2].

فقولُهُ: ﴿الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي﴾ مِن العمومِ، كيف هو مِن العمومِ؟ لأنَّ الألفَ واللامَ دخلت على مُشتقٍّ، فـ"زانٍ" على وزنِ فاعلٍ، فهو اسمٌ مُشتقٌّ يتضمَّنُ صفةً، والألفُ واللامُ إذا دخلت على المُشتقِّ فهي بمعنى "الذي"، فهي اسمٌ موصولٌ.

قال اللهُ -تباركَ وتعالى-: ﴿قَدْ أَفْلَحَ الْمُؤْمِنُونَ ۝ الَّذِينَ هُمْ فِي صَلَاتِهِمْ خَاشِعُونَ﴾[المؤمنون:1-2]، فـ﴿الْمُؤْمِنُونَ﴾ الألفُ واللامُ دخلت على اسمٍ مُشتقٍّ، وهو "المؤمنون"، اسمُ فاعل.

ولذلك لو نظرتَ في كتبِ الإعرابِ، تجدُ العلماءَ يختلفونَ في إعرابِ "المؤمنون"، هل تُعربُ الألفُ واللامُ وحدَها، ثم ما بعدها يكونُ صلةَ الموصولِ، أو أنَّها تُعربُ كلمةً واحدةً؟ لماذا؟ لأنَّ الألفَ واللامَ دخلت على مُشتقٍّ.

فقولُهُ: ﴿الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي﴾ نقولُ: الألفُ واللامُ هنا بمعنى "الذي"، والاسمُ الموصولُ مِن ألفاظِ العمومِ.

قال: ﴿فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا مِائَةَ جَلْدَةٍ﴾، فالزانيةُ في هذه الآيةِ بمنطوقِ الآيةِ كم تُجلدُ؟ تُجلدُ مائةَ جلدةٍ.

حكمُ الزانيةِ خُصَّ بماذا؟ خُصَّ بقولِهِ تعالى: ﴿فَإِذَا أُحْصِنَّ فَإِنْ أَتَيْنَ بِفَاحِشَةٍ فَعَلَيْهِنَّ نِصْفُ مَا عَلَى الْمُحْصَنَاتِ مِنَ الْعَذَابِ﴾[النساء:25].

﴿فَإِذَا أُحْصِنَّ فَإِنْ أَتَيْنَ بِفَاحِشَةٍ﴾ فعليهنَّ، على الأَمة، نصفُ ما على المُحصناتِ مِن العذابِ.

إذن الأَمة لو زَنَت، تُجلدُ مائةَ جلدةٍ أم تُجلدُ خمسينَ جلدةً؟ تُجلدُ خمسينَ

جلدةً.

ماذا عن العبدِ؟ يُقاسُ العبدُ على الأمةِ، فالأمة حكمُها معلومٌ .

تُجلَدُ خمسين جلدة، أما الفرعُ الذي هو مجهولُ الحكم فهو العبدُ لا نعلمُ حكمَه، ما العلّةُ التي تجمعُ بين العبدِ والأَمَةِ؟ الرِّقُّ، وهي علّةٌ ظاهرةٌ منضبطةٌ، ولذلك في كثيرٍ من أحكامِ الشرعِ يُسوّى بين العبدِ والأَمَةِ بسبب هذه العلّة.

فإذن نسحبُ هذا الحكمَ الذي هو للأصل للفرع مجهول الحكم ، فنقول: إن العبدَ كذلك يُنصَّفُ عليه الحدُّ كالأَمَةِ، فيُجلَدُ العبدُ خمسين جلدة.

قال: ومثالُ تخصيصِ السُّنَّةِ بالكتاب، أي عكسُ ما سبق، ما سبق كان تخصيصُ الكتابِ بالسُّنَّة، وتخصيصُ السُّنَّةِ بالكتابِ هذا كذلك جائز، لماذا؟ لأن الله -تبارك وتعالى- قال: ﴿وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تِبْيَانًا لِكُلِّ شَيْءٍ﴾[النحل:89]، فمِمَّا يدخلُ في لفظِه شيء سُنَّةُ النبيِّ ﷺ، فالكتابُ تِبيانٌ لسُنَّةِ النبيِّ كما أن سُنَّةَ النبيِّ تِبيانٌ للقرآن، فالكتابُ أو القرآنُ مُبَيِّنٌ لكلِّ شيء، ومنه السُّنَّة.

وشاهد ذلك أن السُّنَّةُ قالت: «أمرتُ أن أقاتلَ الناسَ حتى يشهدوا أن لا إله إلا الله وأن محمدًا رسولُ الله» الحديث. أين العمومُ في هذا الحديث؟ قال: أمرتُ أن أقاتلَ الناسَ، والألفُ واللامُ دخلت على اسمِ جنسٍ فتعمُّ.

خُصَّ بقولِ الله تعالى: ﴿قَاتِلُوا الَّذِينَ لا يُؤْمِنُونَ بِاللهِ وَلا بِالْيَوْمِ الآخِرِ وَلا يُحَرِّمُونَ مَا حَرَّمَ اللهُ وَرَسُولُهُ وَلا يَدِينُونَ دِينَ الْحَقِّ مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ﴾[التوبة:29]كلُّ هذا في معنى الحديث، ثم جاء القيد وهو قوله تعالى: ﴿حَتَّى يُعْطُوا الْجِزْيَةَ عَنْ يَدٍ وَهُمْ صَاغِرُونَ﴾[التوبة:29] فهذه الآية خصَّصت

عموم الحديث.

كذلك هناك مثالٌ آخر يذكره العلماء في هذا الباب، وهو أن النبي ﷺ في صلح الحديبية كان مما عاهد عليه المشركين أنه إذا جاءه رجلٌ منهم فعليه أن يرده، فكلُّ رجلٍ يأتي إلى النبي ﷺ يرده النبي ﷺ.

فقال الله -تبارك وتعالى-: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا جَاءَكُمُ الْمُؤْمِنَاتُ مُهَاجِرَاتٍ﴾[الممتحنة:10]، ما قال فردوهن بمقتضى عهدِ رسولِ الله ﷺ مع المشركين، إنما قال: ﴿فَامْتَحِنُوهُنَّ اللهُ أَعْلَمُ بِإِيمَانِهِنَّ﴾[الممتحنة:10]، فهذه الآية الكريمة خصَّت عموم الحديث. ﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا جَاءَكُمُ الْمُؤْمِنَاتُ مُهَاجِرَاتٍ فَامْتَحِنُوهُنَّ ۖ اللهُ أَعْلَمُ بِإِيمَانِهِنَّ ۖ فَإِنْ عَلِمْتُمُوهُنَّ مُؤْمِنَاتٍ فَلَا تَرْجِعُوهُنَّ إِلَى الْكُفَّارِ ۖ لَا هُنَّ حِلٌّ لَّهُمْ وَلَا هُمْ يَحِلُّونَ لَهُنَّ ۖ﴾

ولذلك قال ابن كثير -رحمه الله- في تفسير هذه الآية، قال عقب ذكر شرط قريش على النبي ﷺ في إرجاع من جاء مسلمًا: قال فعلى هذا تكون هذه الآية مخصصةً للسُّنَّة، وهذا من أحسن الأمثلة على ذلك.

قال وعلى طريقة بعض السلف: ناسخة، أن هذه الآية ناسخة، ولكن هذا بالحدِّ الشرعي للنسخ غير صحيح في نظره، لماذا؟ لأن النسخ إنما يكون كما سيأتي رفعًا للحكم كاملًا، وأما التخصيص فهو نسخٌ جزئيٌّ للحكم، إخراج بعض الأفراد من هذا من هذا الحكم.

قال ومثال تخصيص السُّنَّة بالسُّنَّة، المُخصِّص سنة والمُخصَّص سنة كذلك، قول النبي ﷺ: «فيما سقت السماءُ العُشر»، فيما (ما) من ألفاظ العموم، فهذا عامٌّ في القليل والكثير، فكل ما سقته السماء قلَّ أو كثر ففيه العشر.

فخُصَّ بقول النبي ﷺ كذلك: «ليس فيما دون خمسة أوسق صدقة»، فإن كان الخارج من الأرض لم يبلغ خمسة أوسق فليس فيه صدقة.

قال -رحمه الله-: ولم أجد مثالًا لتخصيص السُّنَّة بالإجماع، لكن من جهة التأصيل يجوز أم لا يجوز؟ يجوز، لأن الإجماع دليلٌ من الأدلة الشرعية.

والشيخ -رحمه الله- في الشرح الممتع ذكر مثالًا، فلعله لم يستحضره هنا، وهذا المثال هو قول النبي ﷺ كما في حديث أبي سعيد الخدري: «الماءُ طَهورٌ لا يُنجِّسُه شيءٌ»، فـ«الماء» فهذا عامٌّ، طَهورٌ لا يُنجِّسُه شيءٌ.

وقد قام الإجماع على صحة معنى الزيادة، إلا ما غلب على لونه أو طعمه أو ريحه.

فالماء طَهورٌ لا يُنجِّسُه شيءٌ إلا ما غلب على لونه، أي: إلا إذا تغيَّر لونه أو طعمه أو ريحه.

هل هذه الزيادة تصح؟ لا تصح من جهة الإسناد، ومع ذلك قام الإجماع على اعتبارها، فهذا مثال صحيح لهذا الأصل، وهو أنه يجوز تخصيص السُّنَّة بالإجماع.

وقلنا إن هذا المثال ذكره الشيخ -رحمه الله- في الشرح الممتع، ولكن لعله لم يستحضره ها هنا.

سبق أن ذكرنا مثالًا لتخصيص الكتاب بالقياس، من يذكر المثال؟ العبد، في تنصيف الحد عليه.

قال: مثال تخصيص السُّنَّة بالقياس، قال: قولُه ﷺ: «البكرُ بالبكرِ جلدُ مائةٍ وتغريبُ عامٍ». البكر، فكلُّ بكرٍ يُجلد مائة ويُغرَّب عامًا.

قال: خُصَّ بقياس العبد على الأمة في تنصيف العذاب والاقتصار على خمسين جلدة على المشهور، كيف ذلك؟

الأمة كما قلنا قال الله -تبارك وتعالى- فيها: ﴿فَعَلَيْهِنَّ نِصْفُ مَا عَلَى الْمُحْصَنَاتِ مِنَ الْعَذَابِ﴾[النساء:25]، إذن حكم الأمة ثبت بكتاب الله -تبارك وتعالى-.

والعبد كما قلنا كالأَمة في العلة التي هي الرق، فإذا ثبت للأَمة التنصيف في كتاب الله -تبارك وتعالى- قيس عليها العبد، فخصَّصنا هذا الحديث وهو قول النبي ﷺ «البكر بالبكر» قياسًاعلى الأمة التي ثبت حكمها في كتاب الله -تبارك وتعالى-.

سؤال:...

نعم، قلنا حكمها ليس كحكم الحر، فإن نصَّف عليها الحد الذي هو أعلى، فالتغريب من باب أولى؛ لأن الحكم يُنصَّف والتغريب ملازم للحد في الحكم. فالحكم واحد، فالحكم كاملًا يشتمل على هذين الركنين: ما هما الركنان؟ التنصيف والتغريب، ولكن إنما تُغرَّب إذا كان معها محرم، لأنها إن غُرِّبت بغير محرم ففتنتها أشد، والله أعلم.

المطلقِ والمقيَّدِ.

بعدَ أن انتهى المصنِّفُ -رحمه الله- من ذكرِ العامِّ والخاصِّ، ذكرَ أمرًا قريبًا منه، وهو المطلق والمقيَّد.

فالمطلقُ كالعامِّ في أنه يستغرقُ أفرادًا كثيرينَ في صفته، ولذلك العلماءُ يقولون إن المطلقَ عمومُه بدليٌّ كما سيتضحُ ذلك، وكما أن العامَّ يُخصَّصُ فكذلك

المطلقُ يُقيَّدُ.

قال المصنِّفُ -رحمه الله-: المطلقُ والمقيَّدُ.

تعريفُ المطلقِ: قال المطلقُ لغةً ضدُّ القيدِ أو ضدُّ المقيَّدِ.

واصطلاحًا: ما دلَّ على الحقيقةِ بلا قيدٍ، كقولهِ تعالى: ﴿فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مِنْ قَبْلِ أَنْ يَتَمَاسَّا﴾[المجادلة:3].

قال -رحمه الله- في الشرحِ: أتى بهما المؤلفُ بعدَ العامِّ والخاصِّ للتشابهِ بين العامِّ والمطلقِ، والخاصِّ والمقيدِ.

أمّا العامُّ فكما قلنا إنه اللفظُ الشاملُ لجميعِ أفرادهِ بلا حصرٍ، وكذلك المطلقُ لكنه شائع في جنسه، فعمومه بدلي. يقول الشيخُ هنا: فإنه لا يعمُّ جميعَ الأفرادِ، وإنما يخصُّ فرضًا منهم لكنه غيرُ معيَّنٍ.

ومن العلماءِ من قال إنه يعمُّ جميعَ الأفرادِ كابنِ السمعاني في القواطع ، ولكن من جهةِ تحققِ الوصفِ فيهم.

فلو قلتَ: أكرم طالبًا، فهناك الكثيرُ من الطلابِ بل كلُّ طالبٍ يحقُّ له أن يدخلَ في هذا الإكرامِ، ولكن من جهةِ الوصفِ، أيُّ طالبٍ يتحققُ فيه وصفُ الطالبِ يدخلُ في هذا، ولكن الإكرامُ إنما يحصلُ لوحدٍ واحدٍ منهم، ولذلك قيل إنه وإن شابهَ العامَّ إلا أن عمومَه بدليٌّ، يعني يتحققُ الامتثالُ بإكرامِ واحدٍ فقط، فأيُّ طالبٍ ينوبُ عن الآخرِ في تحققِ هذا الحكمِ.

وأما العامُّ فعمومُه شموليٌّ، فلو قال: أكرم الطلابَ، فهذا لا يتحققُ إلا بإكرامِ جميعِ الطلابِ.

ولذلك دائمًا تجدُ الأصوليينَ يقولون في العامِّ: إن عمومَه شموليٌّ، ما معنى شموليٌّ؟

هذا الوصف أخذوه من التعريفِ اللغويِّ للفظِ العامِّ، فالعامُّ لغةً: يعني الشاملَ، لا بدَّ أن يشملَ جميعَ الأفرادِ، وأمّا المطلقُ فعمومُه بدليٌّ.

قال: المطلقُ لغةً: ضدُّ المقيَّدِ، وبضدِّها تتميَّزُ الأشياءُ، وهذا من جهةِ اللغةِ، ومن جهةِ الحسِّ، وكذلك من جهةِ المعنى.

ويقال: هذه ناقةٌ مطلقةٌ أي بلا قيدٍ، ويقال: هذه مسألةٌ مطلقةٌ أي مرسلةٌ لم يشهدْ لها الشرعُ لا بإثباتٍ ولا بإلغاءٍ.

وأمّا في الاصطلاح: قال ما دلَّ على الحقيقةِ بلا قيدٍ، يدلُّ على الحقيقةِ أي إن هذا الإطلاقَ في الذهنِ لا يتعلقُ بفرضٍ معينٍ في الخارجِ.

أقول: أكرم طالبًا، فيأتي في ذهنك أيُّ طالبٍ يستحقُّ الإكرامَ، لا يتعلقُ بواحدٍ بعينه، أما لو قلتَ: أكرم الطلابَ، فهذا يتعلقُ بكلِّ الطلابِ الموجودينَ.

فقولُه على الحقيقةِ يعني لا على الأفرادِ، بلا قيدٍ أي من غيرِ اعتبارِ أيِّ صفةٍ تقيدُ هذه الحقيقةَ، فلا أقول مثلًا: اعتق رقبةً مؤمنةً، إنما أقول: اعتق رقبةً.

وبعضُ العلماءِ عرّف المطلقَ :بأنّه النكرةُ في سياقِ الأمرِ، وهذا قاله ابنُ قدامةَ في الروضةِ، لما عرّف المطلقَ عرّفه بهذا التعريفَ الذي ذكره الشيخُ، وهو أن المطلقَ ما تناولَ واحدًا لا بعينه، ثم قال: أو هو النكرةُ في سياقِ الأمرِ.

لأننا نعلم أن النكرةَ في سياقِ الإثباتِ لا تعمُّ، لا تفيدُ العمومَ إلا على سبيل الامتنان ، وأن النكرةَ في سياقِ النفيِ تفيدُ العمومَ لا تفيدُ الإطلاقَ.

فالنكرةُ في سياقِ الإثباتِ فإنها تفيدُ الإطلاقَ.

ثم ذكر مثالًا على ذلك قال: كقوله تعالى: ﴿فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مِنْ قَبْلِ أَنْ يَتَمَاسَّا﴾[المجادلة:3]. أين النكرةُ؟ رقبةٌ.

وردت في سياقِ الإثباتِ في سياقِ الأمرِ.

ما الذي نابَ عن الأمرِ ها هنا؟ المصدرُ، وقلنا قبلَ ذلك إن صيغَ الأمرِ أربعٌة، منها فعلُ الأمرِ، أو المضارعُ المقترنُ بلامِ الأمرِ، أو المصدرُ النائبُ عن فعلِ الأمرِ.

كـ«فضربَ الرقابِ» و«فتحْريرُ رقبةٍ»، أي: فحرِّروا رقبةً.

فيصدق عليها كذلك الحدُّ الثاني: النكرةُ في سياقِ الأمرِ، كأن اللهَ قال: فحرِّروا رقبةً، فلو أن إنسانًا تصدقَ بأيِّ رقبةٍ فقد امتثلَ الأمرَ، لأن هذا من بابِ الإطلاقِ لا من بابِ العمومِ.

قال: وأما المقيدُ: لغةً: ما جُعل فيه قيدٌ من بعيرٍ ونحوه، فهذا يشملُ كذلك الأمورَ الحسيةَ والأمورَ المعنويةَ.

تقول: هذه المسألةُ ليست على إطلاقِها، بل هي مقيدةٌ، فتقييدُها هنا تقييدٌ معنويٌّ.

ويقال: هذا بعيرٌ مقيدٌ أي ليس بمطلقٍ، فالتقييد هنا حسي، والمقيدُ اسمُ مفعولٍ.

وأما في الاصطلاحِ: ما دلَّ على الحقيقةِ بقيدٍ.

فقوله تعالى: ﴿فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ﴾ دلَّ على الحقيقةِ، وقوله: «مؤمنةٍ» فهذا هو القيدُ، قيدت هذه الحقيقةُ بكونها مؤمنةً.

وثمرة هذا البابُ أننا نتكلمُ فيه كما تكلمنا في بابِ العامِّ والخاصِّ على مسألةِ حملِ المطلقِ على المقيدِ.

ولكن إذا جاءنا نصٌّ مطلقٌ ابتداءً ، ما الواجب تجاه هذا النصِّ؟

قال الشيخُ -رحمه الله-: يجبُ العملُ بالمطلقِ على إطلاقِه إلا بدليلٍ يدلُّ على تقييدِه؛ لأن العملَ بنصوصِ الكتابِ والسنةِ واجبٌ على ما تقتضيه دلالتُها حتى يقومَ دليلٌ على خلافِ ذلك.

كما قلنا قبلَ ذلك إن العامَّ يجبُ العملُ به حتى يردَ ما يخصصُه، وقلنا إن هذا كان دأبَ الصحابةِ، كانوا يعملون بالعامِّ حتى يأتيهم من يقول لهم إن هذا العامَّ مخصوصٌ، كما في حديثِ أمِّ سلمةَ في جرِّ الثيابِ، وكذلك كما في واقعةِ فاطمةَ -رضي الله عنها- مع أبي بكرٍ الصديقِ في الميراثِ، وكذلك كما في حديثِ ابنِ مسعودٍ: «الذين آمنوا ولم يلبسوا إيمانهم بظلم»، فذهبوا إلى النبيِّ ﷺ عملاً بهذا العمومِ، فبيَّن لهم النبيُّ ﷺ أن هذا من العامِّ الذي أُريد به الخصوصُ، فالظلمُ هنا يُرادُ به الشركُ.

فكذلك ذلك إذا جاءك نصٌّ مطلقٌ فإنك تعملُ به حتى يَرِدَ ما يخصصه.

ولذلك قال هنا: العامُّ يجبُ العملُ بعمومِه حتى يدلَّ دليلٌ على التخصيصِ، والمطلقُ أيضًا يجبُ العملُ بمطلقه حتى يوجدَ دليلٌ على التقييدِ.هب أن مسألةَ عتقِ الرقبةِ في الكفارةِ جاءت مطلقةً «من قتل خطأً فعليه أن يعتقَ رقبةً»، وفي حديثٍ آخر جاء تقييدُ هذه الرقبةِ بكونها مؤمنةً.

فعالمُ هذه البلدِ لم يصل إليه الحديثُ الآخرُ، لا يعرفُ إلا أن الحديثَ المذكورَ عن النبيِّ ﷺ هو في إطلاقِ هذه الرقبةِ، ولم يأتِه الحديثُ الآخرُ كحديثِ معاويةَ بن الحكمِ السلميِّ -رضي الله عنه- في الجاريةِ التي لطمها، فقال لها النبيُّ ﷺ: «من أنا؟» فأجابت، فقال: «فاعتقها فإنها مؤمنةٌ»

فالشافعيُّ -رحمه الله- قيد الرقبةَ بكونها مؤمنةً استنادًا لهذا الحديثِ.

فهذا العالمُ في هذه البلدةِ لم يصل له إلا الحديثُ الأولُ، ما الواجبُ عليه؟ الواجبُ عليه أن يعملَ بهذا الإطلاقِ، كما كان واجبًا عليه أن يعملَ بالعامِّ حتى يردَ عليه ما يخصصُ هذا العامَّ.

ولذلك ذكر الشيخُ بعضَ المسائلِ المهمةِ التي تُسألون عنها كثيرًا أو يُنكر عليكم فيها، كمسألةِ لبسِ الجوربِ المخرقِ مثلًا أو الخفِّ المخرقِ.

بعضُ الناسِ قد ينكرُ عليك ويقول: هذا فيه خرقٌ وبالتالي لا يجوزُ لك أن تمسحَ عليه.

فالشيخُ يقول: هل هناك دليلٌ يقيِّدُ هذا الإطلاقَ؟ إن النبيَّ ﷺ كان يمسحُ على الجوربِ، ما قيَّد هذا الوصفَ أو على الخفِّ بكونه لم يكن مخرقًا أو كان سميكًا أو كان كذا وكذا.

كلُّ هذه التقييداتِ لم ترِدْ في الشرعِ، وبالتالي يبقى الإطلاقُ على إِطلاقه، فإذا جاءك قائلٌ وقال لك إنَّ هذه المسألة لا بُدَّ فيها من قيد كذا وكذا وكذا، فقل له: أين هذا القيد؟ والأصلُ العملُ بالأدلة المطلقة حتى يَرِدَ ما يُقَيِّدُها، ولذلك قال الشيخ -رحمه الله-: وهذه القاعدة، يعني القاعدة التي ذكرناها هذه، أنَّ كلَّ ما أطلقه الله أو أطلقه رسوله -صلى الله عليه وسلم- فالأصل فيه أنه يُطلق هكذا حتى يَرِدَ ما يُقَيِّدُه.

قال: هذه القاعدة تنفعك في كل أبواب العلم حتى في أسماء الله وصفاته وفي كل شيء تنفعه، فما جاء مطلقًا فالواجب عليك إبقاؤه على إطلاقه إلا بدليل، فما أطلقه الله ورسوله فإنه لا يجوز لنا أن نُقَيِّدَه؛ لأن الشرع يقول هكذا، فأصله

وقيوده وشروطه وموانعه وأسبابه من عند الله -عز وجل-، فإذا جاء مطلقًا فليس من حقنا أن نُقَيِّدَه، وإذا جاء مقيدًا فليس من حقنا أن نلغي هذا القيد، إذا جاء هذا الوصف وهذا الحكم مطلقًا فليس من حقنا أن نُقَيِّدَه، وبالعكس إذا جاء مقيدًا فليس من حقنا أن نلغي هذا القيد.

وقال كذلك: فما دام القرآن والسنة باللسان العربي فيجب أن نبقي دلالتهما على ما هو عليه؛ لأن هذه هي الحجة التي تُنْجِينَا عند الله يوم القيامة، ﴿وَلَا يُكَلِّفُ اللهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا﴾[البقرة:286].

اللهم إذا كان ما فهمناه من نصوص الكتاب والسنة مخالفًا للإجماع، فحينئذٍ يجب أن نطرح هذا الفهم، وأن لا نخالف الإجماع، فنطلق ما أطلقه الله ورسوله، ونقيد ما قيده الله ورسوله.

لكن هناك مسألة مهمة، وهي المسألة التي غالبًا يُعقد لها هذا الباب، وهي هذه المسألة: إذا جاء النص مطلقًا في مكان ما، ثم جاء نص آخر قيد هذا المطلق، فهل يجوز حمل المطلق على المقيد؟ كما في هذه المسألة التي ذكرناها منذ قليل: قال الله -عز وجل- في كفارة الظهار: ﴿فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ﴾[المجادلة:3]، وفي كفارة القتل الخطأ قال: ﴿فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُؤْمِنَةٍ﴾[النساء:92].

ففي الظهار أطلقها، قال: رقبة، فتجزئ أي رقبة، وفي القتل الخطأ قال: رقبة مؤمنة، فقيدها بالإيمان، فهل يجوز أن نحمل المطلق على المقيد، وبالتالي نقول: لا يجزئ في كفارة الظهار إلا الرقبة المؤمنة كما أنه لا يجزئ في كفارة القتل الخطأ إلا الرقبة المؤمنة؟ أم أنه لا يجوز؟

هذه المسألة التي معنا لها أربع صور على جهة الإجمال:

- أما الصورة الأولى فهي أن يتحد السبب والحكم.
- الصورة الثانية أن يختلف السبب والحكم، وهي عكس الأولى.
- الصورة الثالثة: أن يتحد السبب مع اختلاف الحكم، فالسبب واحد والحكم مختلف.
- الصورة الرابعة: أن يختلف السبب مع اتحاد الحكم.

فالقِسْمَة رباعية في المطلق والمقيد. نأخذ مثال على كل صورةٍ من هذه الصور حتى يتضح الأمر ، ونرى ترجيح العلماء.

الصورة الأولى التي ذكرناها: أن يتحد السبب والحكم، فالسبب واحد والحكم واحد.

نأخذ مثالًا من القرآن ومثالًا من سنة النبي -صلى الله عليه وسلم-. وهذه الصورة لعل الشيخ لم يتعرض لها. أما من القرآن فقد قال الله تعالى في المحرمات:

﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ وَالدَّمُ وَلَحْمُ الْخِنزِيرِ وَمَا أُهِلَّ لِغَيْرِ اللهِ بِهِ﴾[المائدة:3].

والآية الثانية قال الله تعالى:

﴿قُل لَّا أَجِدُ فِيمَا أُوحِيَ إِلَيَّ مُحَرَّمًا عَلَى طَاعِمٍ يَطْعَمُهُ إِلَّا أَن يَكُونَ مَيْتَةً أَوْ دَمًا مَّسْفُوحًا أَوْ لَحْمَ خِنزِيرٍ فَإِنَّهُ رِجْسٌ﴾[الأنعام:145].

أين الإطلاق في الآية الأولى؟ أطلق الدم، ومن ثم يُحرَّم كل دم، وكل دم فهو نجس، رجس.

في الآية الثانية قيَّد بكونه مسفوحًا.

هل الحكم واحد؟ نعم، هل السبب واحد؟ نعم. ما الحكم؟ التحريم في الآيتين.

إذاً الحكم واحد هو التحريم. السبب واحد كذلك، وهو ما يُصيب الآكل من أذى، فالذي يأكل هذه المحرمات الخبيثة يُصيبُه أذى عظيم.

فالسبب واحد والحكم واحد، ولذا حمل العلماء -وهذا بالاتفاق- هذه الصورة لا خلاف فيها أنه إن اتحد السبب والحكم يُحمل المطلق على المقيد.

فحمل العلماء المطلق على المقيد وقالوا: لا يحرم ولا ينجس إلا الدم المسفوح.

ومن ثم فاللحم الذي يُخالطه الدم وتجد عروق هذا اللحم أعلى القدر فهذا الدم ليس بنجس، فالمرقة التي نشربها أحيانًا بيكون فيها بعض خيوط الدم الخارجة من اللحم فهذه ليست بنجسة.

لماذا؟ لأن الدم قُيِّد في الثانية بكونه مسفوحًا.

وأمّا سنة النبي -صلى الله عليه وسلم-: فقد قال النبي -صلى الله عليه وسلم-: «لا نكاح إلا بوليّ»، فهنا أطلق الولي.

وفي رواية أخرى، وإن كان بعض العلماء تكلَّم في صحتها، قال النبي -صلى الله عليه وسلم-: «لا نكاح إلا بوليٍّ مُرْشِدٍ»، أي عَدْل رشيد.

فالسبب واحد وهو النكاح، هنا قال: لا نكاح، وهنا قال: لا نكاح، والحكم كذلك واحد، أن النكاح لا يصح إلا بوجود هذا الولي المَرْشِد.

إذا هنا يُحمَل المطلق على المقيد قولًا واحدًا، كما قلنا إن هذا اتفاق العلماء، وإن اختلفوا في بعض المسائل،إلا أن الصورة العامة لم يختلفوا فيها أنه إن اتحد الحكم والسبب فإنه يُحمَل المطلق على المقيد.

الصورة الثانية: أن يختلف الحكم والسبب.

فالسبب مختلف وكذلك الحكم مختلف، فهذه الصورة لا يُحمَل فيها المطلق على المقيد.

ومثالها قول النبي -صلى الله عليه وسلم-: «من جرَّ ثوبه أو إزاره خيلاء لم ينظر الله إليه»

هذا الحديث الأول: من جرَّ ثوبه خيلاء لم ينظر الله إليه.

هناك تقييد ههنا: «خيلاء».

وفي الحديث الآخر قال النبي -صلى الله عليه وسلم-: «ما أسفل من الكعبين من الإزار فهو في النار».

فالحديث الأول قيَّده بكونه من الخيلاء، والحديث الثاني أطلق فقال: ما أسفل من الكعبين من الإزار فهو في النار، ولو كان من غير خيلاء.

السبب مختلف.

هنا: من جرَّ ثوبه، وهناك لا يُشترط فيه الجر، وإنما يكون أسفل الكعبين. إذًا السبب مختلف. ما الكعبان؟ العظمتان الناتئتان في جنب القدم.

الحكم كذلك مختلف.

في جر الثوب خيلاء قال النبي -صلى الله عليه وسلم-: لا ينظر الله إليه، وهذه عقوبة شديدة جدًا.

وفي الحديث الثاني إنما يكون العذاب على هذا الجزء الذي أصابه طول الثوب.

فإذا اختلف الحكم والسبب فلا يجوز حمل المطلق على المقيد، وإن قال بذلك بعض المتأخرين.

وتجد هذا في كلام الناس أنهم إذا أُنكِر عليهم هذه المسألة يقولون: إن ذلك مقيد بالخيلاء، وقد يستدلون بما وقع من أبي بكر الصديق مع النبي -صلى الله عليه وسلم- في أنه كان يتعاهد ثوبه، وكلما تعاهده سقط منه أو استرخى عليه -رضي الله عنه-.

وهذا لا يصح الاستدلال به؛ لأن النبي -صلى الله عليه وسلم- قال لأبي بكر: «لستَ من هؤلاء»، يعني ممن يجرون ثيابهم خيلاء.

والنبي -صلى الله عليه وسلم- لم يشهد لأحد من الناس، وإنما شهد لأبي بكر الصديق -رضي الله عنه-، والصديق قال إنه يتعاهده، كلما نزل رفعه فلا يجوز الاستدلال بذلك..

إذا اختلف الحكم والسبب، ماذا نصنع؟ لا يُحمَل المطلق على المقيد.

الصورة الثالثة: أن يتحد السبب ويختلف الحكم.

مثال هذه الصورة: آية التيمم وآية الوضوء.

قال الله -تبارك وتعالى-: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ﴾[المائدة:6].

وقال في التيمم: ﴿فَتَيَمَّمُوا صَعِيدًا طَيِّبًا فَامْسَحُوا بِوُجُوهِكُمْ وَأَيْدِيكُمْ﴾[النساء:43].

في الآية الأولى قيد اليد إلى المرفق، وفي التيمم قيد أم أطلق؟ أطلق.

فهل يجوز حمل المطلق على المقيد؟ نقول: هل نقول:إننا في التيمم كذلك يجب علينا أن نمسح إلى المرفق؟ الراجح من أقوال أهل العلم أنه لا يجوز حمل المطلق على المقيد إذا اختلف الحكم واتحد السبب.

هذا أولًا من جهة سنة النبي -صلى الله عليه وسلم-، لأن النبي -صلى الله عليه وسلم- لما فسَّر الآية قال لعمار بن ياسر: «إنما كان يكفيك أن تضرب هكذا» وعلمه النبي -صلى الله عليه وسلم-، ومسح على الكفين وعلى ظاهر اليد، ولم يصل الأمر إلى المرفق.

فهذا يُرد بسنة النبي -صلى الله عليه وسلم-.

ويُرد كذلك بما ذكره الشيخ -رحمه الله- في الشرح، فإنه قال: إن اختلافا في الحكم، يوجب اختلاف الوصف.

فلما اختلف الحكم هنا: فاغسلوا إلى المرافق، وفي التيمم: فامسحوا بأيديكم، هذا يوجب اختلاف الوصف. فلا بد أن يكون الوصف مختلفًا.

فذكر رحمه الله ما اختلف في وصف العبادتين: أن التيمم إنما هو في عضوين، والوضوء في أربعة، وأن التيمم بدل والوضوء أصل، وأن التيمم مسح والوضوء غسل ومسح وأن التيمم يستوي فيه الحدث الأصغر والأكبر، والوضوء لا يرفع إلا الحدث الأصغر، ومن ثم لا يجوز حمل المطلق على المقيد..

ففي الوضوء نغسل اليدين إلى المرافق، وأما في التيمم فنكتفي بضرب اليد على الأرض ومسح الكفين.

الصورة الرابعة حتى نكون قد انتهينا من هذا.

الصورة الرابعة هي: أن يختلف السبب ويتحد الحكم، وهذه هي التي بدأنا بها الكلام.

وذكرنا مثال الظهار والقتل؟ الحكم واحد: كفارة.

والسبب مختلف: هذا ظهار وهذا قتل خطأ.

فالصحيح من أقوال أهل العلم أنه هنا يُحمَل المطلق على المقيد. ويعضد ذلك فعل النبي –صلى الله عليه وسلم– في الحديث الذي ذكرناه.

إذن في كم صورة يُحمَل المطلق على المقيد؟ في صورتين.

وفي كم صورة لا يُحمَل؟ صورتان.

ما الصورتان اللتان يُحمَل فيهما المطلق على المقيد؟

إذا اتحد السبب والحكم، وإذا اختلف السبب واتحد الحكم على الراجح، فالعبرة باتحاد الحكم. أما إذا اختلف السبب والحكم فلا يُحمَل المطلق على المقيد.

المجملُ والمبيَّنُ

ينبغي أن نعلم أنّ الألفاظُ من حيثُ دلالتُها على المعنى تنقسمُ إلى أقسامٍ ثلاثةٍ:

– فاللفظُ إن دلَّ على معنىً واحدٍ فقط لا يحتملُ غيرَهُ فهو النَّصَّ، وهذا قد يكونُ في اللفظِ أو في التَّركيبِ، كقولِ اللهِ تعالى: ﴿لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الْأُنْثَيَيْنِ﴾[النساء:11]، فهذه لا تحتملُ إلا معنىً واحدًا، وكقولِهِ تعالى: ﴿قُلْ هُوَ اللهُ أَحَدٌ﴾[الإخلاص:1]، فهذه كذلك لا تحتملُ إلا معنىً واحدًا.

– وقد يدلُّ اللفظُ على معنيين، وهو في أحدِهما أظهرُ من الآخر، يتضحُ هذا المعنى أكثر من الآخر، فهذا الظاهرُ أو هذا المعنى البارزُ يُسمَّى ظاهرًا، كلفظةِ الأسدِ، فإذا سمعتَ: رأيتُ أسدًا، فأولُ ما يتبادرُ إلى الذهنِ أنَّك رأيتَ الحيوانَ المفترسَ، لا الرجلَ الشجاعَ.

مرة اخرى: إمَّا أن يحتملَ معنىً واحدًا، فهذا يُسمَّى بالنَّصِّ، أويحتملُ معنيين

وهو في أحدِهما أظهرُ أو أرجحُ من الآخر، فهذا يُسمَّى الظاهرَ.

- وإمَّا إن يحتملَ أكثرَ من معنىً على السواء، لفظٌ يحتملُ أكثرَ من معنىً أو معنيين فأكثرَ على السواء، وليس هناك ما يُرجِّحُ أحدَ المعاني على الأخرى من ذاتِ اللفظِ، إنما قد يكونُ الترجيحُ من أمرٍ خارجٍ، أما اللفظُ نفسُه فله أكثرُ من معنىً، له معنيان فأكثرُ، ولكن هذه المعاني على السواء، فهذا يُسمَّى المجمل.

قال: المجملُ والمبيَّنُ.

قال: تعريفُ المجملِ والمبهمِ لغةً: المبهمُ والمجموعُ، واصطلاحًا: ما يتوقَّفُ فهمُ المرادِ منه على غيرِهِ إمَّا في تعيينِهِ أو بيانِ صفتِهِ أو مقدارِهِ.

إذن المجملُ لغةً اسمُ مفعولٍ من الفعلِ: أُجمِلَ، قال: بمعنى المجموعِ، ومنه قولُهم: أجملتُ الحسابَ، يعني جمعْتُه، وهو كذلك بمعنى المبهمِ، قال: المبهمُ والمجموعُ من قولِهم: أجملتُ الأمرَ أي أبهمتُه.

فإمَّا أن يكونَ المجملُ بمعنى المجموعِ، وإمَّا أن يكونَ بمعنى المبهمِ، وهو ها هنا أليق بالمعنى الثاني؛ لأن الدلالةَ لم تتضحْ منه، ولذلك احتاجَ إلى البيانِ الذي سيتكلمُ عنه الشيخُ -رحمه الله-.

وأمَّا في الاصطلاحِ قال: ما يتوقَّفُ فهمُ المرادِ منه على غيرِهِ، يعني فهمُ المرادِ من هذا اللفظِ أو من هذا التركيبِ لا نستطيعُ أن نقومَ به من ذاتِ اللفظِ أو من ذاتِ التركيبِ، وإنما يتوقَّفُ على أمرٍ خارجٍ، قد يكونُ هذا البيانُ بحديثِ رسولِ اللهِ ﷺ أو بالسياقِ الذي وردَ فيه هذا اللفظُ، فهذا مما يُرجِّحُ معنىً على آخرَ، أمَّا من ذاتِ اللفظِ فلا نستطيعُ أن نُرجِّحَ أحدَ المعاني.

ولذلك قال: ما يتوقَّفُ فهمُ المرادِ منه، فهو لفظٌ، (ما) هنا بمعنى لفظٍ أو

تركيبٍ؛ لأننا كما سنعلمُ بعد قليلٍ أن الإجمالَ قد يكونُ في الكلمةِ وقد يكونُ في الحرفِ وقد يكونُ في التركيبِ، فهو لفظٌ أو تركيبٌ يتوقَّفُ فهمُ المرادِ منه، فهمُ الدلالةِ منه على غيرِهِ، إمَّا في تعيينِهِ، أي في تعيينِ المرادِ بهذه اللفظةِ، أو في بيانِ صفتِهِ، أي نحن نعلمُ معنى هذه اللفظةِ من جهةِ اللغةِ ولكن الصفةَ التي سنؤدي بها هذا الفعلَ نجهلُها، ومن ثم يأتي البيانُ، أو في مقدارِهِ كالزكاةِ مثلًا كما سيأتي.

قال: مثالُ ما يحتاجُ إلى غيرِهِ في تعيينِهِ قولُه تعالى: ﴿وَالْمُطَلَّقَاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ﴾[البقرة:228]، فإنَّ القرءَ لفظٌ مشتركٌ بين الحيضِ والطهرِ، فيحتاجُ إلى تعيينِ أحدِهِما بدليلٍ.

يقول اللهُ -تبارك وتعالى-: ﴿ وَالْمُطَلَّقَاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ ﴾، .قلنا قبل ذلك في بابِ الأمرِ إن هذه الجملةَ وإن كان ظاهرُها الخبرَ فهي تحملُ معنى الإنشاءِ، يعني الأمرَ، فاللهُ -عز وجل- يأمرُ المطلقاتِ أن يتربصنَ بأنفسِهنَّ العِدَّةَ ثلاثَةَ قُرُوءٍ، لكن ما المقصودُ بالقرءِ؟

القُرءُ من الألفاظِ المشتركةِ، أي لفظٌ واحدٌ يحملُ أكثرَ من معنىً على السواءِ، قد يحملُ معنيين، أو ثلاثةً، أو أكثرَ من ذلك، كلفظُ العينِ مثلًا قيل إن له نحوَ ثلاثين معنىً: منها الباصرةُ، ومنها السلعةُ، ومنها الذهبُ، ومنها العينُ الجاريةُ، فهذه اللفظةُ من الألفاظِ المشتركةِ.

فالقرءُ له معنيان في لغةِ العربِ: معنى الطُّهرِ، ومعنى الحيضِ.

هنا الاشتراك وقع في لفظٍ أم في حرفٍ أم في تركيبٍ؟ في لفظٍ.

ولذلك نتوقف، لماذا؟ لأنه بسبب هذا الاشتراك لا نستطيع بالنظر إلى هذه اللفظة مفردةً، أن نحدد المراد منها، فنتوقف ولا نعمل بهذه اللفظة إلا إذا جاء

البيان.

بخلاف العموم؛ كما سبق. ما حكم العمل بالعموم؟ نعمل به، يجب العمل به حتى لا نُعطِّل الشريعة إلى أن يأتينا مخصص.

حكم العمل بالمطلق؟ نعمل به إلى أن يأتينا تقييد ذلك.

ما حكم العمل بالمجمل؟ لا، لا يجوز لك أن تعمل به؛ لأنك لا تستطيع أن تعمل به إلا بعد بيانه. فهنا لفظة «القُرء» لفظٌ مشتركٌ، فهي تحمل معنى الحيض ومعنى الطهر.

قال: فيحتاج في تعيين أحدهما إلى دليل.

هذا الدليل لا يكون من ذات اللفظ ؛ لأن الإجمال إنما كان من ذات اللفظ.

الدليل قد يكون من السياق، قد يكون بآيةٍ أخرى، قد يكون بحديث النبي ﷺ.

وهنا كان البيان لهذا الإجمال بحديث النبي ﷺ، فقد صح عن النبي ﷺ أنه لما سُئل عن المرأة الحائض هل تصلي أم لا؟ فقال النبي ﷺ: «لتجلس أقراءها».

من التي تجلس وتمتنع عن الصلاة؟ الحائض أم المرأة الطاهرة؟ الحائض.

فلما قال النبي ﷺ: «لتجلس أقراءها» دل هذا الدليل الخارجي على أن المراد بالقرء هنا الحيض، فجاء البيان من النبي ﷺ.

لماذا يُسمَّى مجملًا؟ قلنا لأنه من قبيل المشترك.

هل هذا التوقف يكون في كل لفظٍ مشتركٍ؟ أننا نتوقف فيه ولا نعمل به حتى يأتي البيان، أم أنه أحيانًا يجوز العمل بالمشترك في معنييه أو في معانيه؟

قال العلماء: إن كان المشترك من قبيل الألفاظ المتضادَّة -التي هي

الأضداد- فهو من المجمل الذي لا يجوز العمل به، لماذا؟ لاستحالة العمل بالمعنيين في الأحكام التكليفية. لأنه هنا بمعنى الطهر وبمعنى الحيض، وهذه متضادة، فيجب علينا أن نتوقف.

أما إن كان هذا الباب لا يتعلق بحكم تكليفي فيجوز لنا أن نحمل المشترك على جميع معانيه، لا نتوقف بل نحمله على جميع معانيه. يقول الله -عز وجل- مثلًا- في الاشتراك في الفعل: ﴿وَاللَّيْلِ إِذَا عَسْعَسَ﴾[التكوير:17]، ما معنى﴿عَسْعَسَ﴾ ؟ تأتي عسعس بمعنى أقبل، وبمعنى أدبر.

فهل يجوز أن نقول: إن الله -تبارك وتعالى- يقسم بإقبال الليل وإدباره؟ نعم، يجوز لنا أن نقول إنه يقسم بإقبال الليل وإدباره؛ لعدم التنافي بين القسم بذلك أو ذاك، ثم إن هذا لا يترتب عليه عمل تكليفي.

يكون الإجمال في اللفظ، مثال اللفظ: «القُرء» أو العين

ويكون في الحرف كذلك مثل: ﴿وَامْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ﴾[المائدة:6]، فالباء هنا قد يُراد بها الإلصاق وقد يُراد بها التبعيض- كذا قال بعض أهل العلم-، فهي من الألفاظ المشتركة.

كذلك في الآية التي في أول سورة آل عمران: ﴿هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ وَابْتِغَاءَ تَأْوِيلِهِ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ﴾[آل عمران:7]، هل الواو هنا عاطفة، وبالتالي يكون الراسخون في العلم يعلمون تأويله بمعنى التفسير، أم أن الواو استئنافية، أي تبتدئ جملة جديدة، فلا يعلم تأويله -أي الحقيقة والمآل- إلا الله، وبالتالي بدأ

جملة جديدة فقال: ﴿وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ﴾[آل عمران:7].

فالإجمال يكون في اللفظ، ويكون في الحرف، ويكون في التركيب كذلك.

كقول الله -تبارك وتعالى-: ﴿وَإِنْ طَلَّقْتُمُوهُنَّ مِنْ قَبْلِ أَنْ تَمَسُّوهُنَّ وَقَدْ فَرَضْتُمْ لَهُنَّ فَرِيضَةً فَنِصْفُ مَا فَرَضْتُمْ إِلَّا أَنْ يَعْفُونَ أَوْ يَعْفُوَ الَّذِي بِيَدِهِ عُقْدَةُ النِّكَاحِ وَأَنْ تَعْفُوا أَقْرَبُ لِلتَّقْوَى وَلا تَنسَوُا الْفَضْلَ بَيْنَكُمْ﴾[البقرة:237]

فمن الذي بيده عُقْدَةُ النِّكَاحِ؟ هل هو الزوج أم الولي؟ فهذا كذلك مما وقع فيه الإجمال.

إذن الإجمال قد يكون في لفظ، والإجمال قد يكون في صفة كما بين المصنف -رحمه الله-؛ لأنه قال: ومثال ما يحتاج إلى غيره في بيان صفته قوله تعالى: ﴿وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ﴾[البقرة:43]، فنحن نعلم الصَّلَاةَ من جهة اللُّغَةِ أنها بمعنى الدُّعاءِ، ومن جهة الشَّرْعِ: أفعالٌ وأقوالٌ مخصوصة، مفتتحةٌ بالتكبير، ومختتمةٌ بالتسليم.

ولكن هل صفة الصَّلَاةِ علمناها بمجرد قول الله -تبارك وتعالى-: ﴿وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ﴾[البقرة:43]، أم أن هذا الأمر فيه إجمال؟ فيه إجمال، هو بيّن من جهة، ومجمل من جهة أخرى. بيّن من جهة أن الأمر يفيد الوجوب، هذا بيّن.

مجمل من جهة الصفة، من جهة صفة الصلاة وكيفيتها.

فبينها النبي -صلى الله عليه وسلم- بقوله وفعله، فقال: «صلُّوا كما رأيتموني أُصَلِّي»، ورقى المنبر -صلى الله عليه وسلم- وصلّى وسجد في أصل المنبر، ثم قال: «إنما فعلتُ ذلك لتعلموا» أي لتتعلموا صلاتي، فكان في اللفظ إجمال، بينه النبي -صلى الله عليه وسلم-، ما وجه الإجمال فيه؟ الإجمال هاهنا في الصفة.

ومثال ما يحتاج إلى غيره في بيان مقداره: أي قد يكون الإجمال في أنه لا تستطيع أن تُحدِّد المقدار.

قال: الزكاة قال الله -تبارك وتعالى-: ﴿وَآتُوا حَقَّهُ يَوْمَ حَصَادِهِ﴾[الأنعام:141]، وقال: ﴿وَآتُوا الزَّكَاةَ﴾[البقرة:43]، ﴿وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ﴾[البقرة:43].

هذه الآية بيّنة من وجه ومجملة من وجه: ﴿وَآتُوا الزَّكَاةَ﴾[البقرة:43]، أين وجه البيان فيها؟ أنها أمر يفيد وجوب الزكاة.

أين وجه الإجمال فيها؟ المقدار.

ما صفة هذا الإخراج وشروط وجوبه؟، بينه النبي -صلى الله عليه وسلم- كذلك بقوله، قال: «فيما سقت السماء العُشْر»، وقال: «ليس فيما دون خمسة أوسق صدَّقه»، وكتب النبي -صلى الله عليه وسلم- بمقادير الزكاة كما في حديث عَمْرِو بن حَزْم، وكما في حديث أنسٍ -رضي الله عنه-.

إذن الإجمال يكون في اللفظ إذا كان اللفظ مشتركًا، وقد يكون في الصِّفَة، وقد يكون في المِقْدَار.

ثم قال رحمه الله : المُبَيَّن لغةً بمعنى المُظْهِر أو المُوَضِّح، واصطلاحًا: ما يُفْهَمُ المرادُ منه إمَّا بأصل الوضع أو بعد التبيين.

إذن المُبَيَّن قد يكون الحكم، وقد يكون اللفظ في أصله ليس مجملًا ، فهذا يُسمَّى مُبَيَّنًا، وقد يكون مُجْمَلًا يحتاج إلى البيان والتبيين.

قال الشيخ في تعريف المُبَيَّن: ما يُفْهَمُ المرادُ منه بأصل الوضع.

أي أنَّنا بمجرد النظر في هذا اللفظ نعرف المراد منه، مثل كلمة العدل، كلمة

الظلم، كلمة السماء، كلمة الأرض، كلمة الصدق، كلمة الكذب، هذا من قبيل المجمل أم المُبَيَّن؟ هذا من قبيل المُبَيَّن؛ لأنه معروف وظاهر بأصل الوضع اللغوي.

قال: فهذه الكلمات ونحوها مفهومة بأصل الوضع ولا تحتاج إلى غيرها في بيان معناها.

ومثال ما يُفْهَمُ المرادُ منه بعد التبيين، قوله تعالى: ﴿وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ﴾[البقرة:43]، ﴿وَآتُوا الزَّكَاةَ﴾[البقرة:43].

قلنا:هنا إجمال من جهة الصفة، وإجمال من جهة المقدار.

قال: فإن الإقامة والإيتاء كلٌّ منهما مجمل، ولكن الشارع بيَّنهما فصار لفظُهما بيِّنًا بعد التبيين، أي أنه لم يكن بيِّنًا في أصل وضعه، وإنما احتاج إلى تبيين خارجي.

ما حكم العمل بالمجمل؟ ذكرنا: يجب على المكلَّف عقد العزم على العمل بالمجمل متى حصل بيانه، أن يعقد العزم أنه متى حصل البيان في هذه الآية أو في هذا اللفظ فإنه سيعمل بهذا البيان.

هل النبي -صلى الله عليه وسلم- ترك شيئًا دون بيان؟ هل هناك في الشريعة شيء لم يُبَيَّن وبقي على إجماله بعد موت النبي -صلى الله عليه وسلم-؟

قال الزركشي في [البحر المحيط]، قال إمام الحرمين: المختار، -أي أن هذه المسألة مما اختلف فيه العلماء-، فالزركشي جاء بالخلاصة، قال: قال إمام الحرمين الجويني المختار أن ما ثبت التكليف به، -إن كان هناك أمر كُلِّفْتَ به: افعل، لا تفعل- قال: يستحيل استمرار الإجمال فيه، فهذا لا إجمال فيه وإنما

بيَّنه النبي -صلى الله عليه وسلم-؛ لأنه لو استمر هذا الإجمال لكان تكليفًا بالمحال، تكليفًا بما لا يُطاق، كيف يُكلِّفك بأمر وما بيَّنه لك؟

وأما ما لا تكليف فيه فلا يبعد استمرار الإجمال فيه بعد وفاته -صلى الله عليه وسلم-، يعني الأمور التي لا تكليف فيها، لستَ مخاطَبًا فيها بتكليف، فهذا لا يبعد أن يكون فيها إجمال.

كالأمور الكونية الغيبية..

فالنبي -صلى الله عليه وسلم- بيَّن بعض الأمور الكونية، قال: «أَتَدْرُونَ أَيْنَ تَذْهَبُ هَذِهِ الشَّمْسُ؟» فبيَّن النبي -صلى الله عليه وسلم- أنها تجري في مستقرٍّ لها، حتي تسجد تحت العرش.

لكنّ النبي -صلى الله عليه وسلم- لما سُئِل عن وقت الساعة ما بيَّنه النبي -صلى الله عليه وسلم-، لأن معرفة وقت الساعة ليس ما يُكلَّف به ؛ لا يتعلق به أمرٌ ولا نهيٌ ، فتركه النبي -صلى الله عليه وسلم- هكذا دون بيان لعدم وصول العلم إليه -صلى الله عليه وسلم-.

ولذلك قال: ولم يترك البيان عند الحاجة إليه أبدًا، فالنبي -صلى الله عليه وسلم- لم يترك البيان عند الحاجة إليه أبدًا.

إذن هل يجوز تأخير البيان عن وقت الحاجة؟ لا. فإذا جاء رجل يسأله -صلى الله عليه وسلم- عن أمرٍ ما، هل يجوز أن يؤخر -صلى الله عليه وسلم- البيان عن وقت الحاجة؟ هذا الأعرابي يسأل عن شيءٍ ما وسينصرف، وهذا مما يقوم به التكليف، لا يجوز أن يتأخر البيان عن وقت الحاجة؛ لقول الله تعالى: ﴿بَلِّغْ مَا أُنزِلَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ﴾[المائدة:67]، إذًا لا يجوز تأخير البيان عن وقت

الحاجة.

المسألة الثانية: هل يجوز تأخير البيان إلى وقت الحاجة؟

نعم يجوز تأخير البيان إلى وقت الحاجة، فإذا جاء وقت الحاجة جاز البيان.

قال تعالى: ﴿إِنَّ عَلَيْنَا جَمْعَهُ وَقُرْآنَهُ * فَإِذَا قَرَأْنَاهُ فَاتَّبِعْ قُرْآنَهُ * ثُمَّ إِنَّ عَلَيْنَا بَيَانَهُ﴾[القيامة:17-19].

هذه الآية وذكر آيات كثيرة أخرى مما استدل به الشيخ الشنقيطي -رحمه الله- في المذكرة على أنه يجوز تأخير البيان إلى وقت الحاجة، لماذا؟ ؛ لأن الله قال: ﴿ثُمَّ إِنَّ عَلَيْنَا بَيَانَهُ﴾، ونحن نعلم أن ثُمَّ تفيد التراخي.

سؤال: ...

الشيخ: هذا في حق النبي -صلى الله عليه وسلم- هذه القاعدة على إطلاقها في حقه صلى الله عليه وسلم: أنه لا يجوز تأخير البيان عن وقت الحاجة، لماذا؟ لأن الله -عز وجل- قال: ﴿وَاللهُ يَعْصِمُكَ مِنَ النَّاسِ﴾[المائدة:67]، فالنبي -صلى الله عليه وسلم- معصوم من قبل الله ومن أذى الناس، فلا يُصاب بضرر، ثم إنه المبلِّغ -صلى الله عليه وسلم-.

أما بالنسبة لآحاد الناس، فالمرء قد ينظر إلى المصلحة والمفسدة في هذا التبليغ، فقد ترى أنت أنه يجب عليك أن تُبلِّغ هذا الأمر الآن، وخفي عنك بعض الأمور التي بناءً عليها لم تُبلِّغ هذا الأمر، وهذه الأمور قد تكون في الشخص نفسه؛ لو أنني بلَّغته بذلك لصارت فتنة بالنسبة له.

وقد تكون في الأحوال، فأنا أعلم أن هذا الأمر يجب، ولكن هذه الحالة لا يجوز

لي فيها أن أتكلم، وأنا أعلم مواضع الكلام، فهذه القاعدة لا تُسحب على الأفراد ولا على العلماء ولا على الأشخاص في كل وقت وحين، لماذا؟ لأن هذه الأمور تخضع لباب المصلحة والمفسدة، وضوابط الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر. هل الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر على درجة واحدة؟ لا، ابن القيم ذكر أنه على أربع درجات: قد يترجح أن يزول المنكر ويخلفه المعروف، أو يزول المنكر بالكلية، أو بالعكس، فيحرم الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، أو يتساوى الأمران، وهذه منزلة أمرٍ مجتهد فيه، تحتاج لترجيح اجتهادي.

ثم قال: بيان النبي -صلى الله عليه وسلم- إما بالقول أو الفعل أو بالقول والفعل جميعًا.

وأظن أن هذا واضح.

قال: مثال بيانه بالقول: إخبارُه عن أنصبة الزكاة ومقاديرها، كما في قوله -صلى الله عليه وسلم-: «فيما سقت السماء العُشر» بيانًا لمجمل قوله -صلى الله عليه وسلم-: ﴿وَآتُوا الزَّكَاةَ﴾[البقرة:43].

قال: ومثال بيانه بالفعل: قيامه بأفعال المناسك أمام الأمة بيانًا لمجمل قوله تعالى: ﴿وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ﴾[آل عمران:97]، فبيَّنها النبي -صلى الله عليه وسلم- بفعله.

وكذلك صلاة الكسوف على صفتها هي في الواقع بيانٌ لمجمل قوله -صلى الله عليه وسلم-: «فإذا رأيتم منها شيئًا فصلوا». فهذا بيان من النبي -صلى الله عليه وسلم- بالفعل.

ومثال بيانه بالقول والفعل: بيانه كيفية الصلاة، فإنه كان يقول كما في حديث

المسيء في صلاته حيث قال -صلى الله عليه وسلم-: «إذا قمتَ إلى الصلاة فاسبغ الوضوء ثم استقبل القبلة فكبِّر» الحديث.

فبيَّنه النبي -صلى الله عليه وسلم- بقوله للمسيء، وكان بالفعل أيضًا كما في حديث سهل بن سعد الساعدي -رضي الله عنه- أن النبي -صلى الله عليه وسلم- قام على المنبر فكبَّر وكبَّر الناس وراءه وهو على المنبر.... الحديث، وفيه: ثم أقبل على الناس وقال: «إنما فعلتُ هذا لتأتموا بي ولتعلَموا صلاتي» فكان بيانه كذلك بالفعل.

ونزيد نقول: وكان بيان النبي -صلى الله عليه وسلم- كذلك بالكتابة والإشارة، فكان يكتب إلى الملوك: «أسلموا تسلموا»، وسُئل النبي -صلى الله عليه وسلم- أو بيَّن شهر الصيام فقال: «الشهر هكذا وهكذا وهكذا» يعني ثلاثين، ثم قال: «الشهر هكذا وهكذا» يعني تسعةً وعشرين يومًا. فهذا كله من بيان النبي -صلى الله عليه وسلم.-

المهم: أن النبي لم يمت إلا وقد بيَّن هذا الدين، وأتم الله به النعمة؛ فالحمد لله رب العالمين.

ما زالَ حديثنا موصولًا عن دلالاتِ الألفاظِ، وتكلمنا في الدرسِ الماضي، وقلنا: إنَّ اللفظَ إن لم يدلَّ إلا على معنىً واحدٍ لا يحتملُ غيرَه فهذا هو النصُّ، فإن دلَّ على معنيين أحدُهما أظهرُ من الآخرِ فهذا هو الظاهرُ، والآخرُ هو المؤوَّلُ.

الظاهرُ هو المعنى الراجحُ، فهذا يُسمّى بالظاهرِ، والمعنى المرجوحُ يُسمّى مؤوَّلًا.

هذه ثلاثةٌ، فإن احتملَ اللفظُ مع معنيين أو أكثرَ على السواءِ فهذا يُسمّى بالمجملِ، ومن جملته المشتركُ.

فتكلمنا في الدرسِ الماضي على المجملِ وعلى بيانِ هذا المجملِ كيف يكونُ، وقلنا إنَّه قد يكونُ بفعلِ النبيِّ -صلى الله عليه وسلم- وكذلك بقولهِ وإشارتهِ وكتابتهِ، وقلنا إنَّه لا يجوزُ تأخيرُ البيانِ عن وقتِ الحاجةِ، وإنَّما يجوزُ تأخيرُه إلى وقتِ الحاجةِ.

قال المصنفُ -رحمه الله-: الظاهرُ والمؤولُ.

تعريفُ الظاهرِ: الظاهرُ لغةً الواضحُ والبيِّنُ، واصطلاحًا: ما دلَّ بنفسِه على معنىً راجحٍ مع احتمالِ غيرِه.

ومثالُه قولهُ -صلى الله عليه وسلم-: «توضؤوا من لحومِ الإبلِ».

فإنَّ الظاهرَ من المرادِ بالوضوءِ غسلُ الأعضاءِ الأربعةِ على الصفةِ الشرعيةِ دونَ الوضوءِ الذي هو النظافةُ.

إذن الظاهرُ لغةً: بمعنى الواضحِ والبيِّنِ، وأمّا في الاصطلاحِ فقالوا: ما دلَّ بنفسِه على معنىً راجحٍ مع احتمالِ غيرِه.

هكذا عرَّفه المصنفُ -رحمه الله- وغيرهُ من الأصوليينَ يعرِّفونه بتعريفٍ أشهرَ فيقولون: إنَّ الظاهرَ ما احتملَ معنيينِ هو في أحدِهما أظهرُ من الآخرِ، أي أرجحُ من الآخرِ.

ما احتملَ معنيينِ، ما أي لفظٌ يحتملُ معنيينِ، ومع ذلك هو في أحدِهما أظهرُ من الآخرِ، أي أرجحُ من الآخرِ.

وقولهُ: ما دلَّ بنفسِه على معنىً راجحٍ مع احتمالِ غيرِه، هذا أخرجَ المجملَ؛

لأنَّ المجملَ لا نستطيع أن نفهمُ المعنى منه من ذاتِ اللفظِ، وإنَّما لا بدَّ من بيانٍ خارجيٍّ.

﴿وَالْمُطَلَّقَاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ﴾[البقرة:228]

ما علمنا معنى القُرءِ إلا من بيانِ النبيِّ -صلى الله عليه وسلم-، وكذلك مقاديرُ الزكاةِ، وكذلك صفةُ الصلاةِ، هذه الأمورُ من المجملاتِ بينها البيانُ الخارجيُّ الذي هو بيانُ النبيِّ -صلى الله عليه وسلم-.

أما الظاهرُ فهو يدلُّ على المعنى الراجح بنفسِه ، كما أن النص يدل على المعنى بنفسه.

إلى الآن لم نخرجِ النصَّ، أخرجنا المجملَ.

قال: مع احتمالِ غيرِه، فهذا يخرجُ النصَّ؛ لأنَّ النصَّ لا يحتملُ إلا معنىً واحدًا .

يقولُ اللهُ -تبارك وتعالى- : ﴿تِلْكَ عَشَرَةٌ كَامِلَةٌ﴾[البقرة:196]، فلا يحتملُ تسعةً ولا ثمانيةً ولا أيَّ شيءٍ من الأعدادِ.

ويقولُ النبيُّ -صلى الله عليه وسلم-: «في أربعينَ شاةً شاةٌ»، أي في كلِّ أربعينَ من الشياهِ شاةٌ، فالعددُ أربعونَ هذا نص، فلا يعني ذلك تسعةً وثلاثينَ ولا ثلاثةً وأربعينَ، وإنما هذا نصٌّ في المسألةِ.

أما هنا فقال: ما دلَّ بنفسِه على معنىً راجحٍ مع احتمالِ غيرِه، ولكن ما علامةُ هذا الرجحانِ؟ كيف نعرفُ أنَّ هذا هو الراجحُ الظاهرُ من هذا اللفظِ؟

الرجحانُ كما قلنا قد يكونُ من جهةِ اللغةِ، وقد يكونُ من جهةِ الشرعِ، وقد يكونُ من جهةِ العرفِ، وقد يكونُ من هذه الجهاتِ الثلاثِ.

أمّا من جهةِ اللغةِ فعندنا لفظةُ الأسدِ، ماذا يعني الأسدُ؟ يعني الرجلَ الشجاعَ، ويعني الحيوانَ المفترسَ. فإذا قلتَ: بالأمسِ رأيتُ أسدًا، ما الذي يتبادرُ إلى الذهنِ؟ ما المعنى الراجحُ الظاهرُ؟ يتبادرُ إلى الذهنِ أنَّه الحيوانُ المفترسُ.

هذا الظهورُ من جهةِ اللغةِ؛ لأنَّ هذا المعنى أظهرُ في لسانِ العربِ، أنك إذا قلتَ: الأسدُ، فأولُ ما ينصرفُ إلى الحيوانِ المفترسِ.

كذلك الظهورُ أي رجحانَ المعنى قد يكونُ من جهةِ الشرعِ كقولِ النبيِّ -صلى الله عليه وسلم-: «توضؤوا من لحومِ الإبلِ»..

فالنبيُّ -صلى الله عليه وسلم- أمرَ بالوضوءِ من لحومِ الإبلِ، والوضوءُ له حقيقةٌ شرعيةٌ وحقيقةٌ لغويةٌ.

ما معنى الوضوءِ في اللغةِ؟ مأخوذ من الوضاءَةِ أي النظافةَ.

وما معنى الوضوءِ في الشرعِ؟ غسلُ أعضاءٍ مخصوصةٍ، وهي الأعضاءُ الواردةُ في آية المائدة مع ما يُضافُ إليها من السننِ والواجباتِ.

فعندما يقولُ النبيُّ -صلى الله عليه وسلم-: «توضؤوا من لحومِ الإبلِ»، هل المقصودُ هنا غسلُ اليدينِ والنظافةُ، أم المقصودُ الوضوءُ الشرعيُّ؟ يقصد الوصوء الشرعي، وهذا هو المعنى الظاهر. من أين جاء هذا الظهورُ؟ هل من اللغةِ؟

ليس من اللغةِ، وإنما جاء الظهورُ ها هنا من الشرعِ؛ إذا هذا هو معهود استعمال الشرعي للفظة الوضوء، بالإضافة إلى أن النبي صلى الله عليه وسلم جاء ببيان الشرعيات لا اللغويات.

إذن الظهورُ قد يكونُ من جهةِ اللغةِ، وقد يكونُ من جهةِ الشرعِ .وقد يكونُ من جهةِ العرفِ.

كـ لفظة الدابةِ في لغةِ العربِ هي: اسمٌ لكلِّ ما يدبُّ على الأرضِ.

﴿وَمَا مِن دَابَّةٍ فِي الْأَرْضِ إِلَّا عَلَى اللهِ رِزْقُهَا وَيَعْلَمُ مُسْتَقَرَّهَا وَمُسْتَوْدَعَهَا﴾[هود:6]

فـالدابةُ المقصودةُ ها هنا: كلُّ ما يدبُّ على الأرضِ، ومنهم الإنسانُ، لأنَّ كلَّ هؤلاءِ رزقُهم على اللهِ -تبارك وتعالى-.

لكن لو سمعتَ إنسانًا يقول: بالأمس رأيتُ دابةً ، ما الذي تعارفَ عليه الناسُ الآن في إطلاقِ لفظِ الدابةِ؟ ذواتُ الأربعِ من بهيمةِ الأنعامِ وغيرها.

فإذا قال: رأيتُ بالأمس دابةً، فالذي يظهرُ ويتبادرُ إلى الذهنِ أنَّه يريدُ أحدَ البهائمِ مثلًا، ولا يريدُ إنسانًا يسيرُ على الأرضِ.

إذاً الرجحانُ والظهورُ قد يكونُ من جهةِ اللغةِ، ومن جهةِ الشرعِ، ومن جهةِ العرفِ.

و قد يكونُ كذلك من كلِّ هذه الجهاتِ الأربعِ.

هذا مثال ذكره المرداوي في التحبير شرح التحرير وهو أحد كتب أصول الفقه الكبار، وهذا الكتاب هو الذي اختصره ابن النجار في شرح الكوكب المنير فهذا في ثماني مجلدات كبار وهو على مذهب الإمام أحمد، وصاحبه كان سنيًا سلفيًا، الشاهد أنَّ النبي -صلى الله عليه وسلم - قال: «أيُّما امرأةٍ نكحتْ نفسَها بغيرِ إذنِ وليِّها فنكاحُها باطلٌ، فإن دخل بها فلها المهرُ بما استحلَّ من فرجِها».

نحن نعلم أنَّ الحنفيةَ يقولون إنَّ المرأةَ يجوزُ لها أن تُزوِّجَ نفسَها، ماذا يصنعُ هؤلاء مع هذا الحديثِ؟ والنبيُّ -صلى الله عليه وسلم- يقول: «أيُّما امرأةٍ نكحتْ نفسَها بغيرِ إذنِ وليِّها»، فجعل الأمرَ متوقفًا على إذنِ الوليِّ.

هذا حديثٌ صريحٌ في أنَّ المرأةَ لا يجوزُ لها أن تُزوِّجَ نفسَها.

- قالوا: إنَّ قولَ النبيِّ -صلى الله عليه وسلم-: «أيُّما امرأةٍ» محمولٌ على الصغيرةِ، يحتملُ..

فماذا قال الجمهورُ؟ قالوا: الصغيرةُ ليست بامرأةٍ في لسانِ العربِ، وهنا الظهورُ من جهةِ اللغةِ؛ لأنَّ الصغيرةَ ليست بامرأةٍ في لسانِ العربِ.

فالنبيُّ -صلى الله عليه وسلم- لا يقولُ عن الصغيرةِ إنَّها امرأةٌ، وهو أفصحُ من تكلَّم بالعربيةِ -صلى الله عليه وسلم-.

- قالوا: إنَّه محمولٌ على الأمةِ، فهي مملوكةٌ لسيدِها، فهو وليُّها، لا تتصرفُ إلا بإذنِه.

إذن قولُ النبيِّ -صلى الله عليه وسلم-: «أيُّما امرأةٍ» أراد النبيُّ -صلى الله عليه وسلم- به الأمةَ، فالأمةُ مملوكةٌ لسيدِها، فأراد النبيُّ أنَّها لا تتصرفُ بنفسِها، وإنما الإذنُ لا بدَّ أن يكونَ من سيدِها.

فقيلَ لهم: فقد قال النبيُّ -صلى الله عليه وسلم-: «فلها المهرُ»، ومهرُها لسيدِها، إن حُمِل على الأمةِ فالمهرُ لسيدِها وليس لها.

فالظهورُ ها هنا من نفسِ الحديثِ للقرينة الصارفة.

- قالوا: هو محمولٌ على المكاتبةِ، فالرجحانُ هنا شرعيٌّ.

فقالوا: إنَّه محمولٌ على المكاتبةِ، أو المكاتَبَةِ، يعني التي كاتبتْ سيدَها

من أجلِ العتقِ. فقيل لهم: هذا حملٌ باطلٌ، هذا لا يظهرُ من كلامِ النبيِّ -صلى الله عليه وسلم- أنَّه أراد المكاتبةَ، لماذا؟

لأنَّ لفظَ «أيّ» من ألفاظِ الشرطِ التي لا خلافَ أنها للعمومِ، هذا أولًا.

إذاً هو يشملُ كلَّ من يصحُّ أن يدخلَ تحتَ هذا اللفظِ، أيٌّ من ألفاظِ العمومِ؛ لأنَّها شرطيةٌ.

وثانيًا: أنَّ النبيَّ -صلى الله عليه وسلم- رتَّب بطلانَ النكاحِ على هذا الشرطِ، والنبيُّ -صلى الله عليه وسلم- إذا علَّق المشروطَ بالشرطِ فهذا من أبلغِ صيغِ العمومِ.

ثالثًا: أنَّ المكاتبةَ أمرٌ نادرٌ، والأصلُ أنَّها تُعتقُ بلا مكاتبةٍ، فالمكاتبةُ أمرٌ نادرٌ، وليس في كلامِ العربِ إرادةُ النادرِ بلفظٍ يدلُّ على العمومِ، ليس في كلامِ العربِ أنهم يريدون النادرَ ويعبِّرون عنه بلفظٍ يدلُّ على العمومِ.

كقولِ النبيِّ -صلى الله عليه وسلم-: «أيّما»

فانظر إلى هذا الحديثِ كيف وجَّهه الأحنافُ، وكيف ردَّ عليهم الجمهورُ، فأُوجدَوا الظهورُ مرةً من جهةِ الشرعِ، وكذلك من جهةِ اللغةِ.

فقال: ما دلَّ بنفسِه على معنىً راجحٍ مع احتمالِ غيرِه، ثم ذكر المثالَ على ذلك، قال: مثاله قوله -صلى الله عليه وسلم-: «توضؤوا من لحومِ الإبلِ»، فإنَّ الظاهرَ من المرادِ بالوضوءِ غسلُ الأعضاءِ الأربعةِ على الصفةِ الشرعيةِ دون الوضوءِ الذي هو النظافةُ، وهذا المثالُ أظنُّ صار واضحًا.

ما حكمُ العملِ بالظاهرِ؟ إذا ترجَّح للمجتهدِ وللمستدلِّ أنَّ هذا هو ظاهرُ

النصِّ، هذا هو المقصودُ من هذا اللفظِ، ما حكمُ العملِ به؟

يجبُ العملُ به، قال: العملُ بالظاهرِ واجبٌ إلا بدليلٍ يصرفُه عن ظاهره.

العملُ بالظاهرِ هذا واجبٌ، فالعملُ بالنصِّ واجبٌ، وكذلك العملُ بالظاهرِ

أما العملُ بالمجملِ فلا يجوزُ كما مضى.

كيف؟ قال تعالى: ﴿وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ﴾[البقرة:43]، لا يجوزُ لك أن تعملَ بالمجملِ إلا بعد أن يأتيَ البيانُ، ولكنَّك تعتقدُ في نفسِك أنَّك تنتظرُ هذا البيانَ لتعملَ بهذا المجملِ، إذاً العملُ بالنصِّ واجبٌ، العملُ بالظاهرِ واجبٌ.

بل الأصلُ -كما قال الشوكانيُّ-: أن تكونَ ظاهريًّا مع النصوصِ ، أن تُجرى النصوصُ على ظاهرِها، هذا هو الأصلُ؛ لأنَّ اللهَ -تبارك وتعالى- تعبَّدنا بهذا الظاهرِ.

فظاهرُ نصوصِ المعاملاتِ صريحٌ جدًّا، وظاهرُ نصوصِ العباداتِ صريحٌ جدًّا، وكذلك ظاهرُ الأخبارِ صريحٌ جدًّا.

فإذا أخبرك اللهُ أنَّ له يدين، وأنَّ له سمعًا، وأنَّ له بصرًا، وأنَّ له قدمًا إلى غير ذلك من صفاتِه -تبارك وتعالى-، ما الواجبُ عليك؟ أن تعملَ بهذا الظاهرِ، وأن تُثبتَ للهِ ما أثبته لنفسِه من غير تمثيل ولا تكييف، ومن غير تعطيل ولا تحريف.

لماذا؟ لأنه لم يرد في موضعٍ من المواضعِ ذكرُ تأويلٍ لهذا الظاهرِ، فلم يرد في موضعٍ من المواضعِ تأويلُ اليدِ بمعنى القدرةِ أو بمعنى النعمةِ، لا

في الآيةِ ولا في الحديثِ، وتأويلُ الاستواءِ بمعنى الاستيلاءِ، فتجري هذا كلَّه على ظاهره: استوى أي علا وارتفع.

لماذا العملُ بالظاهرِ هو الأصلُ الذي ينبغي أن تسيرَ عليه؟

قال الشيخُ رحمه الله : وذلك لأنَّ هذه طريقةُ السلفِ، أنَّهم يُجرون النصوصَ على ظاهرِها.

ما سمعنا واحدًا من أصحابِ النبيِّ -صلى الله عليه وسلم- ولا من السلفِ الصالحِ ممن جاء بعدهم- ، مع أنهم كانوا يسمعون القرآنَ من النبيِّ -صلى الله عليه وسلم-، وكانوا يقرؤون القرآنَ، ومع ذلك ما سمعنا واحدًا منهم سأل عن المقصودِ من هذه الصفةِ.

ما سمعنا واحدًا منهم قال: يا رسولَ الله، ﴿الرَّحْمَٰنُ عَلَى العَرْشِ اسْتَوَى﴾[طه:5] هل تعني علا وارتفع وظهر؟

يا رسولَ الله، ﴿بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ﴾[المائدة:64] يقصد اليدين الحقيقيتين للهِ -تبارك وتعالى- أم ماذا؟

﴿تَجْرِي بِأَعْيُنِنَا﴾[القمر:14] أراد اللهُ أن يثبتَ العينين له -سبحانه وتعالى-؟ هل ورد هذا في الشرعِ؟ هذا لم يرد في الشرعِ.

لماذا؟ لأنَّهم كانوا يجرون النصوصَ على ظاهرِها، فهذا معروفٌ من كلامِ العربِ، هذا تفسيرٌ لا تجهله العربُ، ولكن كان عندهم قاعدةٌ: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾[الشورى:11]، إذن يُثبتون المعنى ويفوِّضون الكيفَ.إذاً لماذا يجبُ العملُ بالظاهرِ؟

أولًا: لأنَّ هذه طريقةُ السلفِ.

ثانيًا: لأنَّه أحوطُ وأبرأُ للذمةِ، لأنَّك لو خرجتَ عن ظاهرِ النصوصِ عرَّضتَ نفسَك للخطر والخوض فيما لم يخض فيه النبي صلى الله عليه وسلم ولا صحبه ، ولعلَّك تُسأل يومَ القيامة: لماذا عملتَ بهذه النصوصِ على خلافِ ظاهرِها؟ ما الجوابُ؟

أما لو سألك: لماذا عملتَ بهذه النصوصِ على ظاهرِها؟ تقول: هذا كلامُ العربِ، وهذا هو المفهومُ من كلامِ العربِ، وهذا هو الذي سكتَ عنه النبيُّ -صلى الله عليه وسلم- وسكتَ عنه أصحابُ النبيِّ -صلى الله عليه وسلم-.

لكن لو عملتَ بخلافِ ذلك، تقول: زيدٌ وعبيدٌ قالوا. هل هذا منهجُ النبيِّ -صلى الله عليه وسلم-؟ هل هذا منهجُ القرونِ الفاضلةِ؟ ليس منهجَ القرونِ الفاضلةِ.

فهذا أحوطُ، وهذا أبرأُ للذمةِ كذلك؛ لأنَّ من فعل ذلك صارت له حجةٌ عند اللهِ -تبارك وتعالى-، يستطيع أن يقول لربِّه: يا ربِّ، هذا القرآنُ نزل بلغةِ العربِ، وهذا هو المفهومُ من كلامِ العربِ، وأنا أخذتُ بهذا الظاهرِ، مع نفي المثلية كما نفاها القرآن.

قال الشيخ : ولأنه أقوى في التعبدِ والانقيادِ.

الشيخُ يقول: ولذلك أولئك المؤولةُ، هؤلاء الذين يصرفون كلَّ هذه النصوصِ عن ظاهرِها، فلا يثبتون للهِ صفةً إلا نادرًا، بل حتى لو أثبتوا صفةً تكلموا فيها.

فيثبتون الكلامَ يقولون: كلامٌ نفسيٌّ، لا يتكلمُ حقيقةً، ليس بصوتٍ ولا

بحرفٍ.

ويثبتون رؤيةَ اللهِ -تبارك وتعالى-، يقولون: رؤيةٌ إلى غير جهةٍ، وهذا مما يُضحكُ منهم المعتزلةُ، رؤيةٌ بلا جهةٍ!

كيف؟ كأنك ستأتي يومَ القيامةِ وتقول: أشعرُ أني أرى، لكن بلا جهةٍ!

وهذا خلافُ المعقول والمنقول، سلبوا الناسَ أعظمَ النعيمِ وهو أن يروا ربَّهم -تبارك وتعالى-، ما أعظمها من نعمةٍ!

فهؤلاء المؤولةُ تجد عندهم ضعفًا في التعبدِ، لأن عقيدتهم أنه لن يرى اللهُ -تبارك وتعالى- بعينِه، اللهُ سميعٌ بلا سمعٍ، بصيرٌ بلا بصرٍ، متكلمٌ بلا كلامٍ، وهكذا في كلِّ الصفاتِ.

فماذا أثبت هؤلاء؟ ضيعوا ربَّهم، كما قال الأميرُ في مناظرةٍ حدثت بين شيخِ الإسلامِ ابنِ تيميةَ وواحدٍ من هؤلاء المتكلمةِ.

شيخُ الإسلامِ يقول: أنا أقول كما قال الله تعالى: ﴿الرَّحْمَٰنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى﴾[طه:5]، أنا أقول: ﴿إِلَيْهِ يَصْعَدُ الْكَلِمُ الطَّيِّبُ﴾[فاطر:10]، أنا أقول: ﴿بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ﴾[المائدة:64]، أنا أثبتُ الأسماءَ والصفاتِ للهِ -تبارك وتعالى- .

وهو يقول: اللهُ لا فوقَ العالمِ، ولا خارجَ العالمِ، ولا داخلَ العالمِ، ولا يُرى، ولا يُسمع، ولا يُبصر، الأمير بفطرتِه ماذا قال؟ هؤلاء ضيعوا ربَّهم.

فهذا مما يضعفُ التعبدَ، أما إجراءُ النصوصِ على ظاهرِها فهذا من كمالِ التعبدِ والانقيادِ للهِ -تبارك وتعالى-.

هذا هو الظاهرُ، ما الذي يقابلُ الظاهرَ؟ المؤوَّلُ.

قال: تعريفُ المؤوَّلِ. المؤوَّلُ لغةً من الأوْل، مش من الأوَّل، من الأوْل، الواوُ ساكنةٌ. قال: وهو الرجوعُ، يُقال: آلَ الأمرُ إليه، أي رجعَ إليه.

من الأوْل، يعني الرجوعُ، هذا مصدرٌ بمعنى الرجوعِ.

وأما اصطلاحًا: ما حُمِلَ لفظُه على المعنى المرجوحِ. ذكرنا أن اللفظَ إمّا أن يكونَ راجحًا، فهذا الراجحُ يُسمَّى ظاهرًا، وأما أن يكونَ مرجوحًا، فهذا المرجوحُ يُسمَّى مؤوَّلا.

وهذا الاصطلاحُ هو اصطلاحُ المتأخرين، لم يكن معروفًا عند المتقدمين من السلفِ الصالحِ؛ لأن التأويلُ في لسانِ المتقدمين له معنيانِ لا ثالثَ لهما.

- المعنى الأولُ بمعنى التفسير، قال النبي ﷺ لعبد الله بن عباس: «اللهم فقهه في الدين وعلمه التأويل»، يعني التفسير.

وكذلك قولُ الفتيان في السجن ليوسفَ -عليه الصلاةُ والسلام-: ﴿نَبِّئْنَا بِتَأْوِيلِهِ إِنَّا نَرَاكَ مِنَ الْمُحْسِنِينَ﴾[يوسف:36] فالمرادُ هنا بالتأويلِ التفسيرُ، أي تفسيرُ الأحلامِ.

- وأما المعنى الثاني، فالتأويلُ بمعنى المآلِ والعاقبةِ وحقيقةِ الشيءِ، هذا هو المعنى الثاني كما في قول الله تعالى (هل ينظرون إلا تأويله...)

إذن المعنى الأولُ بمعنى التفسير، ولذلك تجدُ ابن جريرٍ الطبري- رحمه الله- يقول في تفسيرِه: القولُ في تأويلِ قولِ الله تعالى كذا وكذا،

القولُ في تأويلِ قولِ الله، ماذا يقصد؟ القولُ في تفسيرِ قولِ الله تعالى، ويذكرُ التفسيرَ.

فهذا هو المعنى الثاني، فالتأويلُ بالمعنى الأولِ أي التفسيرِ، وأما المعنى الثاني فهو بمعنى المآلِ والحقيقةِ.

كما قال اللهُ -تبارك وتعالى-:﴿هَلْ يَنظُرُونَ إِلَّا تَأْوِيلَهُ يَوْمَ يَأْتِي تَأْوِيلُهُ يَقُولُ الَّذِينَ نَسُوهُ مِنْ قَبْلُ قَدْ جَاءَتْ رُسُلُ رَبِّنَا بِالْحَقِّ فَهَلْ لَنَا مِنْ شُفَعَاءَ فَيَشْفَعُوا لَنَا﴾[الأعراف:53].

فهنا قال اللهُ -تبارك وتعالى-: ﴿هَلْ يَنْظُرُونَ إِلَّا تَأْوِيلَهُ﴾ أي ما ينتظرُ هؤلاءِ إلا أن يتحققَ ذلك، وأن يظهرَ المآلُ، يعني الحقيقةُ.

قال: ﴿يَوْمَ يَأْتِي تَأْوِيلُهُ﴾ يعني وقوعُه ويتحققُ لهم.

﴿يَقُولُ الَّذِينَ نَسُوهُ مِنْ قَبْلُ﴾ أي تركوا هذا الشرعَ: ﴿قَدْ جَاءَتْ رُسُلُ رَبِّنَا بِالْحَقِّ﴾.

فما التأويلُ هنا؟ بمعنى المآلِ والحقيقةِ.

فهذان المعنيانِ هما الواردانِ في لسانِ الشرعِ، أن التأويلَ بمعنى تفسيرٍ أو المآلِ أو الحقيقةِ.

أما التأويلُ عند الأصوليِّين فهو صرفُ اللفظِ من المعنى الراجحِ إلى المعنى المرجوحِ لقرينةٍ.

هذا عند المتأخرين: أن يُصرفَ اللفظُ من المعنى الراجحِ، الظاهر البين، مع العمل بالمعنى المرجوحِ البعيدِ.

ما الذي حملنا على العملِ بهذا المعنى المرجوحِ البعيدِ؟ وجودُ القرينةِ. هذا

التأويلُ بهذا الضابط تأويلٌ صحيحٌ محمود، لا بدَّ فيه من وجودِ قرينةٍ. إن لم تكنْ هناك قرينةٌ، فهو تأويلٌ فاسدٌ ولعبٌ وباطلٌ، بل إنه أحيانًا يصلُ إلى الكفرِ، عياذًا بالله.

كتأويلِ الشيعةِ الرافضةِ: ﴿إِنَّ اللهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تَذْبَحُوا بَقَرَةً﴾[البقرة:67]، قالوا: عائشةُ! أوَّلوا البقرةَ بعائشةَ، قطعَ اللهُ لسانَهم.

هل هذا تأويلٌ صحيحٌ ؟ تأويلٌ باطلٌ؛ لأن القرينةَ منعدمةٌ، هذا كفرٌ باللهِ -تبارك وتعالى-.

يقولون: ﴿الْجِبْتِ وَالطَّاغُوتِ﴾[النساء:51] أبو بكرٍ وعمرُ! ﴿مَرَجَ الْبَحْرَيْنِ يَلْتَقِيَانِ﴾[الرحمن:19]، عليٌّ وفاطمةُ، ﴿بَيْنَهُمَا بَرْزَخٌ لَا يَبْغِيَانِ﴾[الرحمن:20]، ﴿يَخْرُجُ مِنْهُمَا اللُّؤْلُؤُ وَالْمَرْجَانُ﴾[الرحمن:22] الحسنُ والحسينُ!

فهذا التأويلُ الذي تجده في كتبِ الرافضةِ، من التأويلِ الباطلِ، وهذا من الكفرِ باللهِ -تبارك وتعالى-.

إذًا التأويلُ الصحيحُ الذي يذكره المتأخرون، ولا ضيرَ في العملِ به، هو صرفُ اللفظِ من المعنى الراجحِ إلى المعنى المرجوحِ، لقرينةٍ.

هذه القرينةُ قد تكون استحالةَ حملِ اللفظِ على ظاهرِه، أنه يستحيلُ ها هنا أن نحملَ اللفظَ على ظاهرِه. وقد تكون قرينةً شرعيةً، يعني القرينةُ جاءت في نصٍّ آخرَ.

قال اللهُ -تبارك وتعالى-: ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ﴾[المائدة:3]، ما الذي حُرِّمَ من الميتةِ؟

كلُّ الميتةِ، هذا هو الظاهرُ. لماذا؟ لدخولِ الألفِ واللامِ التي تُفيدُ العمومَ والاستغراقَ: ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ﴾[المائدة:3].

إذًا الظاهرُ أن كلَّ الميتةِ حرامٌ، لا يجوزُ لك أن تنتفعَ بها مطلقًا.

لكن عندنا معنىً مرجوحٌ، أننا نستطيعُ أن ننتفعَ من الميتةِ ببعضِ أجزائها، كالجلدِ مثلًا، هذا هو المعنى المرجوحُ.

هل هذا المعنى أُخِذَ من نفسِ اللفظِ، أم من قرينةٍ أخرى؟ من قرينةٍ أخري، وهي قولُ النبيِّ ﷺ: «أيما إهابٍ دُبِغَ فقد طَهُرَ»، وقولُه كذلك: «هلا أخذتم إهابَها فانتفعتم به»

إذن صرفنا اللفظَ من المعنى الراجحِ إلى المعنى المرجوحِ، لقرينةٍ، وهذه القرينةُ شرعيةٌ.

كذلك قولُ اللهِ -تبارك وتعالى- في الحديثِ الصحيحِ: «عبدي، مرضتُ فلم تَعُدْني»، فيقولُ: كيف أعودُك وأنت ربُّ العالمين؟ فيقولُ: «أما علمتَ أن عبدي فلانًا قد مرضَ، أما إنك لو عُدتَه لوجدتَ ذلك عندي».

يقولُ اللهُ في هذا الحديثِ: «مرضتُ»، هل نحملُ اللفظَ على ظاهرِه؟ لا، لا نحملُ اللفظَ على ظاهرِه، لأن اللهَ -تبارك وتعالى- لا يمرضُ، لأن المرضَ نقصٌ، واللهُ مُنَزَّهٌ عن النقائصِ-سبحانه وتعالى-.

إذن هنا نؤوِّلُ، لاستحالةِ حملِ اللفظِ على ظاهرِه ثم بدلالة سياق الحديث «أن عبدي فلانًا قد مرضَ، أما إنك لو عُدتَه لوجدتَ ذلك عندي»، فأرادَ اللهُ -تبارك وتعالى- بدلالةِ باقي النصِّ أنك لو زرتَ عبدَه المريضَ وجدتَ ذلك عنده..

إذن ما معنى التأويلِ مرةً أخرى؟ صرفُ اللفظِ من المعنى الراجحِ إلى المعنى المرجوحِ لقرينةٍ، إن كان هناك قرينةٌ فهذا تأويلٌ محمودٌ، إن لم تكنْ هناك قرينةٌ فهذا تأويلٌ فاسدٌ، كتأويلِ المتكلمةِ المعطلةِ الجهميةِ.

أما التأويل السلفي بمعنى التفسير أومآل الأمر فهذا اشتملت عليه آيةُ آلِ عمرانَ؛ اشتملت على المعنيينِ، يقولُ اللهُ -تبارك وتعالى- في آيةِ آلِ عمرانَ:﴿هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ وَابْتِغَاءَ تَأْوِيلِهِ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ كُلٌّ مِنْ عِنْدِ رَبِّنَا﴾[آل عمران:7].

هذه الواوُ: ﴿وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ﴾، لو قلنا الواوُ عاطفةٌ فمعنى ذلك أن اللهَ يعلمُ تأويلَه، والراسخون يعلمون تأويلَه. إذًا التأويلُ هنا بمعنى التفسيرِ.

ولو قرأت: ﴿وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللهُ﴾، ثم قرأت ، ﴿وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ﴾، فالمقصودُ بالتأويلِ هنا المآلُ والعاقبةُ.

فلا يعلمُ المآلَ والعاقبةَ إلا اللهُ إلا اللهُ -تبارك وتعالى-، فهذه الآيةُ تحتملُ المعنيينِ.

أما المعنى الثالثُ، فهذا مما اصطلحَ عليه المتأخرون، فهو معنى مُحدَثٌ مبتدعٌ، مع أنه موجودٌ في كتبِ الأصولِ حتى في كتبِ السلفيين!! اصطلاحٌ، وأنت لو نظرتَ فيه ستجدُ أن أمرَه رجعَ إلى التفسيرِ، لأنه لما كان بقرينةٍ كان كالتفسيرِ تمامًا، ولكنهم سمَّوه تأويلًا، واصطلحوا له هذا المصطلحَ. ولا مشاحةَ في

الاصطلاحِ، طالما أن هذا الاصطلاحَ الذي اصطلحوا عليه لم يُخالف لغة العرب ولم يُخالف الشرعَ، فهذا لا ضيرَ فيه. سمَّوه تأويلًا، سمَّوه تفسيرًا، هذا لا ضيرَ فيه.

قال: فخرجَ بقولِنا «على المعنى المرجوحِ» النصُّ والظاهرُ، وهذا بيِّنٌ.

ثم قال: والتأويلُ قسمانِ: صحيحٌ مقبولٌ. ما الصحيحُ المقبولُ؟ الذي كان بقرينةٍ، عليه دليلٌ.

وفاسدٌ مردودٌ.

قال: فالصحيح ما دلَّ عليه دليلٌ صحيحٌ، كتأويلِ قوله تعالى: ﴿وَاسْأَلِ الْقَرْيَةَ﴾[يوسف:82] أي: واسألْ أهلَ القريةِ.

لماذا؟ قال: لأن القريةَ نفسَها لا يمكنُ توجيهُ السؤالِ إليها.

بعضُ أهلِ العلمِ قال: ولا ضيرَ، اللهُ -تبارك وتعالى- يقول لنبيه: ﴿وَاسْأَلِ الْقَرْيَةَ﴾، ويعقوبُ نبيٌّ -عليه الصلاةُ والسلام-، ومن آياتِ اللهِ -تبارك وتعالى- أنه لو سألَ جدرانَ القريةِ لأجابتْ.

ولكن نقولُ: هذا معروفٌ في كلامِ العربِ، أنهم إذا قالوا: «واسألِ القريةَ»، يريدون أهلَ القريةِ، فهذا تأويلٌ صحيحٌ.

قال: والتأويلُ الفاسدُ ما ليس عليه دليلٌ صحيحٌ، كتأويلِ المعطلةِ قولَه تعالى: ﴿الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى﴾[طه:5] إلى معنى: استولى. والصوابُ أن معناه العلوُّ والاستقرارُ، من غيرِ تكييفٍ ولا تمثيلٍ، فهذا هو معنى الاستواء الصحيح.

لماذا نقولُ إن هذا المعنى هو المعنى الصحيحُ؟ يقول -ابن القيم- -رحمه الله- في [مختصر الصواعق] أو في أصله [الصواعق المرسلة]: إن آياتِ الصفاتِ كلها

من النصوصِ وليست من الظاهرِ.

والنصُّ يُعرف بأمرينِ :

- الأمرُ الأولُ: أن يكونَ اللفظُ لا يحتملُ إلا معنىً واحدًا.
- والأمرُ الثانيُ اضطرادُ الاستعمالِ، أن يضطردَ استعمالُه في لسانِ الشرعِ على هذا المعنى، ولا يتخلَّفُ في موضع واحد.

فهذه الآيةَ: ﴿الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى﴾[طه:5]، ذُكرتْ في سبعةِ مواضعَ في القرآنِ، هل هناك موضعٌ منها ذُكر الاستيلاء؟ هل هناك موضعٌ منها بخلافِ معنى الظهور والارتفاعِ؟

فاضطرادُ المعنى في معهودِ الشرعِ يجعلُ هذا المعنى نصًّا وليس ظاهرًا.

بعد أن انتهى المصنِّفُ -رحمه الله- من الكلامِ عن دلالاتِ الألفاظِ، بدأ في بابٍ جديدٍ، وهو بابُ النسخِ، والأصلُ في هذا البابِ أن يُؤخَّرُ بعد بابِ الأخبارِ والأفعالِ، فإنَّهُ يدخلُ فيه.

قال في تعريفُهُ: النسخُ لغةً الإزالةُ والنقلُ، واصطلاحًا: رفعُ حكمِ دليلٍ شرعيٍّ أو لفظِهِ بدليلٍ من الكتابِ والسنةِ.

وعادةُ العلماءِ دائمًا أنَّهُم يذكرون اللغةَ، ثم بعد ذلك الاصطلاحَ، لما بينهما من تلازمٍ، فلا ينفكَّانِ أبدًا.

قد يكونُ المعنى الاصطلاحيُّ أضيقَ من المعنى اللغويِّ أو أوسعَ منه.

النسخُ لغةً: بمعنى الإزالةِ والنقلِ، وهو مصدرٌ من الفعلِ: نسخَ ينسخُ نسخًا.

قال تعالى: ﴿مَا نَنْسَخْ مِنْ آيَةٍ أَوْ نُنْسِهَا نَأْتِ بِخَيْرٍ مِنْهَا أَوْ مِثْلِهَا﴾[البقرة:106].

يُقالُ: نسختِ الشمسُ الظلَّ، أي أزالتهُ.

ويُقالُ: نسختُ ما في الكتابِ، أي نقلتُهُ.

وأمَّا في الاصطلاحِ، فقال -رحمه الله-: رفعُ حكمِ دليلٍ شرعيٍّ أو لفظِهِ بدليلٍ من الكتابِ والسنةِ.

المشهورُ أنَّ النسخ يُعرَّفُ بأنَّهُ: الخطابُ الدالُّ على ارتفاعِ حكمٍ عمليٍّ جزئيٍّ ثابتٍ بخطابٍ متقدِّمٍ، على وجهٍ لولاهُ لكان ثابتًا، مع تراخيهِ عنه.

خطابٌ دلَّ على ارتفاعِ حكمٍ عمليٍّ جزئيٍّ، فقولُنا: خطابٌ، فيه أنَّ الناسخَ والمنسوخَ لابدَّ أن يكونا مبنيَّينِ على النصِّ، على الكتابِ والسنةِ، فالمنسوخُ لابدَّ أن يكون حكمًا شرعيًّا، والناسخُ كذلك لابدَّ أن يكون نصًّا من الكتابِ والسنةِ.

وقولنا: دلَّ على ارتفاعِ حكمٍ عمليٍّ جزئيٍّ. سيأتي في كلامِ المصنِّفِ -رحمه الله- أنَّ الأخبارَ لا تُنسخُ، وأنَّ الأصولَ العامةَ لا تُنسخُ، كالتوحيدِ ومكارمِ الأخلاقِ، والمروءةِ.

ولذلك قال النبيُّ ﷺ: «إنَّ مما أدركَ الناسُ من كلامِ النبوةِ الأولى: إذا لم تستحِ فاصنعْ ما شئتَ»، فهذا يدلُّ على أنَّ مثلَ هذه الأمورِ لا تُنسخُ، وأنَّها من الأمورِ التي تُقرُّها الفطرُ والشرائعُ، ولا تتعرَّضُ لنسخٍ أبدًا.

فقال: رفعُ حكمٍ، أو رفعُ حكمِ دليلٍ شرعيٍّ أو لفظِهِ. وكذلك كما سيأتي، قد يُرفعُ الحكمُ واللفظُ معًا من الكتابِ والسنةِ، كما في صحيحِ مسلمٍ من حديثِ عائشةَ -رضي اللهُ عنها-: أنَّ مما كان يُحرِّمُ عشرُ رضعاتٍ مشبعاتٍ، ثم نُسِخْنَ بعد ذلك.

هذا كان موجودًا في القرآنِ إلى خمسِ رضعاتٍ مشبعاتٍ، فمات رسولُ اللهِ

ﷺ وهنَّ مما يُتلى في كتابِ اللهِ.

ما الذي نُسِخَ لفظُهُ وحكمُهُ؟ عشرُ الرضعاتِ المشبعاتُ، فهذا الذي نُسِخَ حكمُهُ ولفظُهُ. لماذا؟ لأنَّ هذه العشرَ المشبعاتِ نُسِخَتْ بخمسٍ مشبعاتٍ، فبقي حكمُ الخمسِ، ونُسِخَ لفظُها.

أمَّا العشرُ المشبعات، فَنُسِخَتْ حكمًا ولفظًا. فالنسخُ قد يكونُ للحكمِ، وقد يكونُ للفظِ، وقد يكونُ للاثنينِ معًا.

قال: رفعُ حكمِ دليلٍ شرعيٍّ، وهذا يُبيِّنُ أنَّ ما لم يكن دليلًا شرعيًّا، فإنَّهُ لا يُقالُ بأنَّهُ نُسِخَ.

فلو كان هناك أمرٌ ما ليس ثابتًا بدليلٍ شرعيٍّ، وإنَّما كان موجودًا بين الناسِ، والأصلُ فيه البراءةُ الأصليةُ، البراءةُ العقليةُ، لم يتعرَّضِ الشرعُ لهذه المسألةِ بتحليلٍ ولا تحريمٍ، ثم جاء الحكمُ بعد ذلك ليُوجِبَ هذا الأمرَ أو ليُحرِّمَه ، فهذا الحكمُ الجديدُ الذي جاء بتحريمِ هذا الأمرِ أو بإيجابِهِ لا يُسمَّى نسخًا؛ لأنه لم يرفع حكما ثابتا بخطاب متقدم.

فالمنسوخَ لابدَّ أن يكون ثابتًا بدليلٍ شرعيٍّ. ولذلك الصحابةُ -رضي اللهُ عنهم- كانوا يشربون الخمرَ، ثم نزلت بعد ذلك الآياتُ التي تُحرِّمُ شربَ الخمرِ، فهل يُقالُ إنَّ هذه الآياتِ نسخت شربَ الخمرِ؟ لا يُقالُ ؛ لأنَّ الأصلَ في ذلك أنَّهُ كان مباحًا إباحةً عقليةً، البراءةُ الأصليةُ، لم يكن يدخلْ في التكليفِ، لم يتعرَّضْ له الشرعُ ابتداءً بمنعٍ أو بإيجابٍ، فلمَّا جاء الدليلُ بعد ذلك، فهذا ليس نسخًا، بل إنَّهُ أنشأ حكمًا جديدًا.

ولذلك قال: رفعُ حكمِ دليلٍ شرعيٍّ، فلابدَّ أن يكون هذا الحكمُ ثابتًا بدليلٍ شرعيٍّ، أمَّا بخلافِ ذلك فلا يكونُ نسخًا.

قال: فالمرادُ بقولِنا: رفعُ الحكمِ، أي: تغييرُهُ من إيجابٍ إلى إباحةٍ، أو من إباحةٍ إلى تحريمٍ، فخرجَ بذلك تخلُّفُ الحكمِ لفواتِ الشرطِ أو وجودِ مانعٍ، يعني لو تخلَّفَ هذا الحكمُ لفواتِ شرطٍ، فهذا لا يُسمَّى نسخًا، أو لوجودِ مانعٍ، فهذا لا يُسمَّى نسخًا، أو لانقضاءِ المدَّةِ، فهذا لا يُسمَّى نسخًا.

مثال: شخص يجبُ عليه الزكاةُ في مالِهِ، ولكن قبل حلولِ الحولِ أنفقَ هذا المالَ، فلم يبلغِ النصابَ، ففاتَ الشرطُ، هل فواتُ هذا الشرطِ يُقالُ إنَّ الحكمَ قد نُسِخَ؟ لا يُقالُ إنَّ الحكمَ قد نُسِخَ.

هذه امرأة بالغٌ عاقلٌ مسلمةٌ، والأصلُ أنَّها يجبُ عليها أن تُصلِّي، ولكن قبل وجوبِ الصلاةِ جاءها الحيضُ، جاء المانعُ، فهل وجودُ هذا المانعِ يُعتبَرُ نسخًا لوجوبِ الصلاةِ عليها؟ لا يُعتبَرُ نسخًا لوجوبِ الصلاةِ عليها.

كذلك من المعلوم عندكَ أنَّكَ تصومُ من الفجرِ إلى المغربِ، صمتَ من الفجرِ إلى المغربِ وانقضتِ المدَّةُ، هل انقضاءُ المدَّةِ يُسمَّى نسخًا ؟ لا، ولكن لابدَّ أن يكون النسخُ بدليلٍ شرعيٍّ.

قال: وبقولِنا «أو لفظِهِ»: لفظُ الدليلِ الشرعيِّ، لأنَّ النسخَ إمَّا أن يكونَ للحكمِ دونَ اللفظِ، يعني الحكمُ يُنسَخُ ويبقى اللفظُ، أو أن يكونَ النسخُ للفظِ دونَ الحكمِ، أو أن يكونَ النسخُ للحكمِ واللفظِ معًا، وسيأتي التمثيلُ لكلٍّ ذلك في كلامِ الشيخِ -رحمه الله-.

قال: وخرجَ بقولِنا: بدليلٍ من الكتابِ والسنةِ ما عداها من الأدلةِ، كالإجماعِ والقياسِ، فلا يُنسَخُ بهما، الإجماعُ ليس بناسخٍ، والقياسُ كذلك ليس بناسخٍ؛ لأنَّ الإجماعَ لا يكونُ إلا بعد موتِ النبيِّ ﷺ. فالعِبرةُ بقولِ النبيِّ في حياته ﷺ والإجماعُ لا يكونُ إلا بعد موتِ النبيِّ ﷺ، والأصلُ ثبوتُ النصِّ من الكتابِ والسنةِ، فلا يُنسَخُ الكتابُ والسنةُ إلا بنصٍّ من الكتابِ والسنةِ، لا بإجماع خارج عن هذين الأصلين بعد موته صلى الله عليه وسلم.

أمَّا أن يُقالَ: إنَّ هذه الآيةَ منسوخةٌ بالإجماعِ، ويُرادُ بذلك أنَّها منسوخةٌ بنصٍّ آخرَ، ولكن قام الإجماعُ على أنَّ هذا النصَّ هو الذي نسخَ النصَّ الأولَ فهذا صحيح معتبر في كلام أهل العلم. يقولُ اللهُ -تباركَ وتعالى- في سورةِ الأنفالِ: ﴿يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ حَرِّضِ الْمُؤْمِنِينَ عَلَى الْقِتَالِ ۚ إِنْ يَكُنْ مِنْكُمْ عِشْرُونَ صَابِرُونَ يَغْلِبُوا مِائَتَيْنِ﴾[الأنفال:65]، هذه الآيةُ الأولى.

الآيةُ التي بعدها ﴿الْآنَ خَفَّفَ اللهُ عَنْكُمْ وَعَلِمَ أَنَّ فِيكُمْ ضَعْفًا ۚ فَإِنْ يَكُنْ مِنْكُمْ مِائَةٌ صَابِرَةٌ يَغْلِبُوا مِائَتَيْنِ﴾[الأنفال:66].

فعندما نقولُ: الآيةُ الأولى منسوخةٌ بالإجماعِ، ماذا نقصدُ بالإجماعِ؟ أي أنَّ الإجماعَ قام على أنَّ الآيةَ الثانيةَ نسختِ الآيةَ الأولى، أمَّا الإجماعُ بنفسِهِ فلا يكونُ ناسخًا لدليلٍ شرعيٍّ من الكتابِ والسنةِ.

فلو قال قائلٌ مثلًا: أجمعَ الناسُ في هذا الزمانِ على أنَّ البنوكَ فيها مصلحةٌ، وفيها فوائدُ عظيمةٌ، ومن ثم هذا الإجماعُ ينسخُ الآيةَ التي تقولُ: ﴿يَمْحَقُ اللهُ الرِّبَا وَيُرْبِي الصَّدَقَاتِ﴾[البقرة:276]، أو ﴿وَأَحَلَّ اللهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا﴾[البقرة:275]!! هذا كلامٌ ليس صحيحًا. لماذا؟ لأنَّ الإجماعَ لا ينسخُ

بذاتِهِ.

وكذلك القياسُ لا ينسخُ، لماذا؟ لأنَّ القياسَ اجتهادٌ، والاجتهادُ قد يُصيبُ ويُخطئُ. القياسُ إلحاقٌ أو مساواةٌ للفرع بالأصلِ، والإلحاقُ والمساواةُ يكونانِ من قِبَلِ المجتهدِ، والمجتهدُ قد يُخطئُ وقد يُصيبُ.

بينما دلالةُ الكتابِ والسنةِ دلالةٌ محسومةٌ، مع ثبوتهما؛ فالقياسُ يتعرَّضُ للخطأِ والصوابِ، فلا يُنسَخُ الكتابُ ولا السنةُ بالقياسِ. فالناسخ آية أو حديث.

قال: والنسخُ جائزٌ عقلًا وواقعٌ شرعًا.

لماذا نقولُ هو جائزٌ عقلًا؟ لأنَّنا أحيانًا نخاطبُ بعضَ ضعافِ الدينِ والإيمانِ، فإذا قلتَ له مثلًا: النسخُ جائزٌ في الشرعِ، يقولُ: لكن لا أقتنعُ بذلك، ولا يستسيغُهُ العقلُ، ولذلك دُلِّلَ عليه من جهةِ العقلِ كما أنَّهُ دُلِّلَ عليه من جهةِ الشرعِ.

لماذا يجوزُ من جهةِ العقلِ؟ قال الشيخ رحمه الله: لأنَّ اللهَ بيدِهِ الأمرُ، وله الحكمُ، لأنَّهُ الربُّ المالكُ، فلهُ أن يُشرِّعَ لعبادِهِ ما تقتضيهِ حكمتُهُ ورحمتُهُ.

فاللهُ -تباركَ وتعالى- قد يُشرِّعُ الآن ما فيه مصلحةٌ للعبادِ، ثم بعد ذلك يرفعُ هذا التشريعَ لمصلحةٍ أخرى، يزيدُ بعضَ الأحكامِ لمصلحةٍ، ويرفعُ بعضَ الأحكامِ لمصلحةٍ، ولا تخفى عليه خافيةٌ -سبحانهُ وتعالى-.

قال: أمَّا جوازُهُ عقلًا، فلأنَّ اللهَ بيدِهِ الأمرُ، وله الحكمُ، لأنَّهُ الربُّ المالكُ، فلهُ أن يُشرِّعَ لعبادِهِ ما تقتضيهِ حكمتُهُ ورحمتُهُ.

وهل يمنعُ العقلُ أن يأمرَ المالكُ مملوكَهُ بما أراد؟ لا يمنعُ.

ثم إنَّ مقتضى حكمةِ اللهِ ورحمتِهِ بعبادِهِ أن يُشرِّعَ لهم ما يعلمُ تعالى أنَّ فيه

قيامَ مصالحِ دينِهم ودنياهم، والمصالحُ تختلفُ بحسبِ الأحوالِ والأزمانِ، قد يكونُ الحكمُ في وقتٍ أو حالٍ أصلحَ للعبادِ، ويكونُ غيرُهُ في وقتٍ أو حالٍ أخرى أصلحَ، واللهُ عليمٌ حكيمٌ.

إذن اللهُ -تباركَ وتعالى- إنَّما يُشرِّعُ ما فيه مصلحةٌ للعبادِ، فقد يكونُ هذا الحكمُ مصلحةً للعبادِ في هذا الوقتِ، ولا يكونُ مصلحةً في وقتٍ آخرَ، ولذلك جازَ من جهةِ العقلِ.

سؤال: إنَّ الإجماعَ لا يُنسَخُ. هناك بعض الأحاديث يقال فيها: أحاديثُ صحيحةٌ ليس عليها العملُ، فهل قولهم «ليس عليها العملُ» من بابِ النسخِ العمليِّ، تدخلُ في بابِ النسخِ؟

الشيخ: سأعطيكم مثالًا: النبيُّ ﷺ في صحيحِ السنةِ القولية جَمَعَ بين الرجمِ والجلدِ بالنسبةِ لحدِّ الزاني المُحصنِ، وبين الجلدِ والنفيِ بالنسبةِ لحدِّ غير المُحصنِ.

ومع ذلك في حكومةِ النبيِّ ﷺ، وفي أقضيةِ النبيِّ ﷺ الفعلية، لم يجمعْ بين الجلدِ والرجمِ.

ففي هذا الحديث ومثله، قال العلماءُ: إنَّهُ ليس عليه العملُ. وهذا نقلَهُ الشيخُ الشنقيطيُّ -رحمه الله- في [الأضواءِ] لما تعرَّضَ لهذه المسألةِ، ذكرَ أنَّ من العلماءِ من قال: إنَّ الجمعَ بين الجلدِ والرجمِ منسوخٌ نسخًا عمليًّا، ليس عليه العملُ، بعملِ النبيِّ ﷺ.

كذلك حديثُ شاربِ الخمرِ، قال النبيُّ ﷺ: «فإن جِيءَ به في الرابعةِ فاقتلوه»، ومع ذلك لم يُقِمِ النبيُّ ﷺ بقتلِ الصحابيِّ الذي كان كثيرًا ما يُؤتَى به.

حتى قال الترمذيَّ في هذا الحديثِ في [العللِ] آخر جامع الترمذي: هذا الحديثُ ليس عليه العملُ. فهنا المقصودُ به النسخُ العمليُّ، أي قالهُ النبيُّ ﷺ ولم يعملْ به ، فتركتِ الأمةُ العملَ بذلك الحديثِ على مقتضى تركِ النبيِّ ﷺ.

سؤال: هل لابد للإجماع أن يكون له مستندٌ شرعيٌّ؟

للشيخ: نعم ، إذا قطعنا بالإجماعِ، لابدَّ أن يكونَ الإجماعُ له مستندٌ شرعيٌّ، سواءٌ علمنا به أو لم نعلمْ.

قال الشيخ رحمه الله في تكملةِ الجوازِ العقليِّ: قال: والمصالحُ تختلفُ بحسبِ الأحوالِ والأزمانِ، فقد يكونُ الحكمُ في وقتٍ أو حالٍ أصلحَ للعبادِ، ويكونُ غيرُهُ في وقتٍ أو حالٍ أخرى أصلحَ، واللهُ عليمٌ حكيمٌ.

وقد ذكر المظفرِ السمعانيَّ -رحمه الله- شيئًا جيدًا ردًّا على هؤلاء الذين لا يُجوِّزونَهُ من جهةِ العقلِ ، قال: هبْ أنَّ اللهَ -تباركَ وتعالى-، في هذه الأحكامِ التي نُسِخَتْ قال: أنا أتعبَّدُكم بفعلِ هذه الأفعالِ إلى وقتٍ معينٍ، إلى سنةٍ أو سنتينِ، ثم بعد ذلك رُفِعَتْ هذه الأحكامُ، وجيءَ بأحكامٍ أخرى، هل يعترضُ هذا المعترضُ عقلًا؟ لا يعترضُ.

قال: فخلاصةُ الأمرِ أنَّ اللهَ -تباركَ وتعالى- أرسلَها ولم يُقيِّدْها، فإن قبلتَ أنَّ اللهَ -تباركَ وتعالى- من الممكنِ أن يُقيِّدَها، ثم بعد ذلك إذا رفعَها لم تعترضْ، فاقبلْها هكذا مُرسلةً.

ولا يعني ذلك القول بالبداء، لأنَّ هؤلاء الذين اعترضوا على جوازِ النسخِ من جهةِ العقلِ قالوا: إنَّهُ يؤدِّي إلى البداءِ. ما البداءُ؟ البداءُ هو الظهورُ بعد خفاءٍ. قال أبو المظفرِ السمعانيُّ -رحمه الله-: هذا لا يدخلُ في البداءِ، لا من جهةِ العقلِ

ولا من جهةِ اللغةِ كذلك. لماذا؟ قال: لأنَّ البداءَ والنسخَ لا يتَّفقانِ في مأخذِ اللغةِ ولسانِ العربِ، حتى من جهةِ اللغةِ لم يتَّفقا، قال: فلم يجزْ أن يُجعلا لشيءٍ واحدٍ.

فالبداءُ ظهورٌ بعد خفاءٍ، والنسخُ نقلٌ وتغييرٌ وإزالةٌ، فلم يتَّفقا من جهةِ اللغةِ.

وأمَّا من ردَ ذلك كذلك من جهةِ العقلِ، ردًّا لما يُقالُ: إنَّ اليهودَ يُنكرونَ ذلك، ويقولونَ إنَّهُ يُفيدُ البداءَ، فخيرُ من ردَّ عليهم، يعني ردًّا موجزًا، الشوكانيُّ -رحمه الله-، فقد قال في ذكرِ خلافِ اليهودِ:

لأنَّ كثيرًا ممَّن يتعرَّضُ لهذه المسألةِ يقولُ: إنَّ اليهودَ يقولونَ إنَّ القولَ بالنسخِ إنَّما يُفيدُ البداءَ، ولذلك يُنكرونَ النسخَ، فيقومُ علماءُ الأصولِ بالردِّ على هذه الشبهةِ.

يقولُ الشوكانيُّ -رحمه الله-: أمَّا عدم الجوازُ، فلم يُحكَ الخلافُ فيه إلا عن اليهودِ، وليس بنا إلى نصبِ الخلافِ بيننا وبينهم حاجةٌ، وما هذه بأوَّلِ مسألةٍ خالفوا فيها أحكامَ الإسلامِ حتى يُذكرَ خلافُهم في المسألةِ.

ولكن هذا من غرائبِ أهلِ الأصولِ، مع أنَّ ذلك محكيٌّ عن الشمعونيةِ فقط دون غيرهم من اليهودِ، فلا يُقالُ: إنَّ النسخَ لا يجوزُ من جهةِ العقلِ لأنَّ اليهودَ خالفوا في ذلك، هم يُخالفونَ المسلمينَ في أمورٍ كثيرةٍ.

ثم قال: قد كان نكاحُ الأخواتِ جائزًا في شريعةِ آدمَ، وقد نُسِخَ، بل في التوراةِ نفسها، كما يقولُ، الكثيرٌ من الفقراتِ التي جاءت ثم نُسِخَتْ بعد ذلك، ممَّا ذكرهُ اللهُ -تباركَ وتعالى- عنهم. ولذلك كان النسخُ جائزًا من جهةِ العقلِ.

الطالب: إنَّ النسخَ دليلٌ على العلمِ، لا على البداءِ. ما أزالَ حكمًا بحكمٍ آخرَ إلا لعلمِهِ -تباركَ وتعالى- بما يصلحُ خلقَهُ، لا يعلمُهُ الخلقُ.

الشيخ: أحسنت الجواب، ولذلك ذكر الطوفيُّ -رحمه الله- مثالًا طيبًا جدًّا يردُّ به أيضًا على هذا الأمرِ، قال: هبْ أنَّ عبدًا كان لك، وكان كثيرًا ما يعصيك، وأنت ما أردتَ أن تعاقبَهُ إلا بعد إقامةِ الشهادةِ عليه، يعني تريدُ أن تُشهِدَ عليه، حتى إن لامكَ أحدٌ قلتَ: لقد شهدَ فلانٌ وفلانٌ أنَّهُ عبدٌ عاصٍ.

فجئتَ به، وجئتَ بقرينٍ أو صديقٍ لك، وقلتَ لهذا العبدِ: اسقِني ماءً، أو احملْ هذا الهاتفَ إلى آخرِ المسجدِ، وليس في ذهنِكَ أن يحملَ هذا إلى آخرِ المسجدِ، وإنَّما تريدُ أن تُريَ هذا القرينَ أو هذا الشاهدَ: هل سيطيعُ أم يعصي؟ ثم إنَّهُ لمَّا جاء ليحملَ هذا الهاتفَ قلتَ له: لا تحملِ الهاتفَ، أو لمَّا حملَهُ إلى منتصفِ المسجدِ قلتَ: كفى، ولم تتركْهُ يُكمِلُ ذلك، فأنتَ في بدايةِ الأمرِ أصلًا ما عزمتَ، أو لمَّا أمرتَهُ بذلك ما أردتَ منه الامتثالَ، وإنَّما أردتَ الابتلاءَ والاختبارَ. كذلك إبراهيمُ -عليه الصلاةُ والسلام- في قصةِ ذبحِ ابنِهِ، أرادَ اللهُ -عزَّ وجلَّ- منه الامتثالَ، ولم يُرِدْ أن يذبحَ ولدَهُ حقيقةً، ومع ذلك امتثلَ، وإنَّما كان المرادُ من ذلك الابتلاءَ.

فالأمرُ قد يُؤمَرُ به لأحدِ أمرينِ: إمَّا للامتثالِ، أو للابتلاءِ. فالنسخُ جائزٌ من جهةِ العقلِ.

قال المصنِّفُ -رحمه الله- : وأمّا وقوعُهُ شرعًا، فللأدلّة، منها قولهُ تعالى: ﴿مَا نَنْسَخْ مِنْ آيَةٍ أَوْ نُنْسِهَا نَأْتِ بِخَيْرٍ مِنْهَا أَوْ مِثْلِهَا﴾[البقرة:106]، فهذهِ الآيةُ في سورةِ البقرةِ تدلُّ على أنَّ النسخَ واقعٌ في الشرع. ووجهُ الدلالةِ أنَّ اللهَ -تبارك

وتعالى- قال: ﴿مَا نَنسَخْ مِنْ آيَةٍ أَوْ نُنْسِهَا﴾[البقرة:106]،

و"ما" هنا ليست نافيةً، وإنّما هي شرطيّة، والشرطيّةُ كما يقولُ الشيخُ -رحمه الله- في الشرح تقتضي وجودَ الشرطِ والمشروطِ، إلّا إذا قام دليلٌ على امتناعِهِ. حروفُ الشرطِ أو أسماءُ الشرطِ تقتضي وجودَ الشرطِ والمشروطِ، إلّا إذا قام دليلٌ، إلّا إذا كان هناك مانعٌ، ولا يوجدُ دليلٌ على امتناعِهِ ، فدلَّ ذلك على أنَّ النسخَ جائزٌ في الشرع.

وثانيًا: قولهُ تعالى: ﴿الْآنَ خَفَّفَ اللهُ عَنكُمْ﴾[الأنفال:66]، وقولهُ تعالى: ﴿فَالْآنَ بَاشِرُوهُنَّ﴾[البقرة:187]، فإنَّ هذا نصٌّ في تغييرِ الحكمِ السابق.

قولهُ تعالى: ﴿الْآنَ خَفَّفَ اللهُ عَنكُمْ﴾[الأنفال:66]، هذا في سورةِ الأنفال، في آيةِ المصابرة، في بدايةِ الأمر أوجب اللهُ -تبارك وتعالى- على العبادِ أن يُصابِروا عشرةَ أمثالِهِم، فإن كان المسلمون في قتالٍ فلا يجوزُ للمحاربِ أن يَفرَّ إلّا إذا زاد عددُ العدوِّ عن العشرةِ ، وأما إن كانوا عشرةً فأقلَّ فلا يجوزُ لهُ أن يفرَّ.

ولذلك قال: ﴿إِنْ يَكُنْ مِنكُمْ عِشْرُونَ صَابِرُونَ يَغْلِبُوا مِائَتَيْنِ وَإِنْ يَكُنْ مِنكُمْ مِائَةٌ يَغْلِبُوا أَلْفًا مِنَ الَّذِينَ كَفَرُوا﴾[الأنفال:65].

ثم خفَّفَ اللهُ -تبارك وتعالى- عنهم بقولِهِ: ﴿الْآنَ خَفَّفَ اللهُ عَنكُمْ﴾[الأنفال:66]، فمعنى ذلك أنَّ هذا الحكمَ حكمٌ جديدٌ يُغيِّرُ الحكمَ الذي سبق، فهذا هو حدُّ النسخ، لأننا ذكرنا أنَّ حدَّ النسخِ هو رفعُ الحكمِ الشرعي.

وأمّا المثالُ الثاني الذي ذكره، فقولهُ تعالى: ﴿فَالْآنَ بَاشِرُوهُنَّ﴾[البقرة:187]، وهذا في إتيانِ النساء، فقد كان في أوّلِ الصيام إذا صلّى الإنسانُ العشاءَ الآخرةَ أو نام قبل العشاء حُرِّمَ عليه الطعامُ والشرابُ

والنكاح، ووجب عليه أن يُمسِكَ.

فأنزلَ اللهُ -تبارك وتعالى- بعد ذلك: ﴿فَالْآنَ بَاشِرُوهُنَّ وَابْتَغُوا مَا كَتَبَ اللهُ لَكُمْ وَكُلُوا وَاشْرَبُوا حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَكُمُ الْخَيْطُ الأَبْيَضُ مِنَ الْخَيْطِ الأَسْوَدِ مِنَ الْفَجْرِ﴾[البقرة:187]، فقولهُ -تبارك وتعالى- ﴿فَالْآنَ﴾ هذا واضحٌ في حدِّ النسخ، وأنَّ هذا الحكمَ جاء بعد حكمٍ سابق.

وأمّا في سنّةِ النبيِّ ﷺ، قال قوله: «كنتُ نهيتُكم عن زيارةِ القبورِ فزوروها»، قال: فهذا نصٌّ في نسخِ النهيِ عن زيارةِ القبور.

وهناك الكثيرُ من الأدلةِ ستأتي في أنواعِ النسخ، سواءٌ كان نسخُ الكتابِ بالكتابِ، أو الكتابِ بالسُّنّةِ، أو السُّنّةِ بالكتاب، ستأتي آياتٌ وأحاديثُ كثيرةٌ عن رسولِ اللهِ ﷺ ما يُبيِّنُ أنَّ النسخَ جائزٌ شرعًا، كما أنَّه جائزٌ عقلًا.

ثم قال بعد ذلك: ما يمتنعُ نسخُهُ، أي أنَّ هناك أمورًا يمتنعُ أن تُنسخ.

قال: من هذهِ الأمورِ الأخبار، والأخبارُ جمعُ خبرٍ، وهو كلُّ ما يحتملُ الصدقَ والكذبَ لذاتِهِ، وأمّا أخبارُ الشرعِ فهي لا تحتملُ إلّا الصدق، وذلك لأنَّ المتكلِّمَ بها إمّا اللهُ -تبارك وتعالى- أو رسولُهُ ﷺ، فكلُّ خبرٍ يحتملُ الصدقَ والكذبَ لذاتِهِ، إلّا خبرَ اللهِ فلا يحتملُ إلّا الصدق، وخبرَ رسولِهِ ﷺ فلا يحتملُ كذلك إلّا الصدق.

فالأخبارُ التي تحتملُ الصدقَ والكذبَ هذهِ لا يدخلُها النسخ، لماذا لا يدخلُها النسخ؟ لأنّنا ذكرنا أنَّ النسخَ تغييرُ الحكم، ولذا قال:

لأنَّ النسخَ محلُّهُ الحكم، ولأنَّ نسخَ أحدِ الخبرين يستلزمُ أن يكونَ أحدُهما كاذبًا، والكذبُ مستحيلٌ في أخبارِ اللهِ وأخبارِ رسولِهِ ﷺ.

إلّا أن يكونَ الحكمُ أتى بصورةِ الخبرِ، فلا يمتنعُ نسخُهُ، كقولِ اللهِ تعالى: ﴿إِنْ يَكُنْ مِنْكُمْ عِشْرُونَ صَابِرُونَ يَغْلِبُوا مِائَتَيْنِ﴾[الأنفال:65] الآية، قال: فإنَّ هذا خبرٌ معناهُ الأمر، ولذلك جاء نسخُهُ في الآيةِ التي بعدها، وهي قولُهُ تعالى: ﴿الْآنَ خَفَّفَ اللهُ عَنْكُمْ وَعَلِمَ أَنَّ فِيكُمْ ضَعْفًا إِنْ يَكُنْ مِنْكُمْ مِائَةٌ صَابِرَةٌ يَغْلِبُوا مِائَتَيْنِ﴾[الأنفال:66].

إذن عرفنا أنَّ أوّل ما يمتنعُ نسخُهُ الأخبارُ، فإذا أخبرَ اللهُ -تبارك وتعالى- بشيءٍ فلا يأتي بعد ذلك ما ينقُضه وينسخه.

ولذلك قال ابنُ السمعاني -رحمه الله- في [القواطع]: قال الصحيحُ أنَّه لا يجوزُ النسخُ في الأخبارِ بوجهٍ ما، لأنَّه يُؤدِّي إلى دخولِ الكذبِ في أخبارِ اللهِ تعالى وأخبارِ الرسولِ ﷺ، وذلك لا يجوز.

ثم إنَّ النسخَ في الأخبارِ لا ينطبقُ عليه الحدُّ؛ لأنَّ حدَّ النسخِ هو رفعُ حكمٍ شرعيٍّ، والأخبارُ ليست محلًّا للنسخ لأنها أخبار لا أحكام، لأنَّها تحتملُ الصدقَ والكذبَ في حدِّ ذاتِها، وخبرُ رسولِ اللهِ ﷺ وخبرُ اللهِ لا يحتملُ إلّا الصدق.

فأوَّلُ ما يمتنعُ فيه أن يُنسخَ: الأخبارُ.

وأمّا إن جاء الحكمُ في صورةِ الخبرِ، قلنا: إنَّ الأحكامَ التكليفيّةَ خمسةٌ، فإن جاء الأمرُ أو النهيُ مثلًا، أو الاستحبابُ في صورةِ الخبرِ، يعني كان خبريًّا من جهةِ اللفظِ، إنشائيًّا من جهةِ المعنى، فهذا يجوزُ نسخُهُ.

فصورةُ الآيةِ أنَّها خبرٌ، إذا قرأتَها قلت : إنَّ هذا يحتملُ الصدقَ والكذب، وليس ذاك هو المرادَ منها، وإنَّما المرادُ منها: افعل، أو لا تفعل، فهذا ممّا لا يمتنعُ عليه النسخ. كمثلِ قولِ اللهِ تعالى: ﴿إِنْ يَكُنْ مِنْكُمْ عِشْرُونَ صَابِرُونَ يَغْلِبُوا

مِائَتَيْنِ﴾[الأنفال:65]، فهذا أمرٌ بالمصابرةِ وبالوقوفِ في ساحةِ القتال، إلّا إذا زاد العددُ عن العشرة.

فهذه الصورةُ صورةُ خبرٍ، وأمّا المرادُ فهو إنشاءٌ وأمرٌ، وأمرٌ بالمصابرةِ، ولذلك جاء النسخُ بعد: ﴿الْآنَ خَفَّفَ اللهُ عَنْكُمْ﴾[الأنفال:66].

وكذلك قولُ اللهِ تعالى: ﴿وَالْمُطَلَّقَاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ﴾[البقرة:228]، فيتربَّصن فعلٌ مضارعٌ، فالصورةُ صورةُ خبر. عندكَ مبتدأٌ وخبرٌ، المطلقاتُ مبتدأٌ، ويتربَّصن بأنفسهنَّ هذا الخبرُ خبرٌ جملةٌ فعليةٌ، فالصورةُ صورةُ جملةٍ خبريةٍ، ومع ذلك ليس هذا هو المرادَ منها، وإنّما المرادُ هو الأمر، فواجبٌ على المطلَّقةِ أن تتربَّصَ في العدّةِ ثلاثةَ قروءٍ.

فكأنَّ اللهَ تعالى قال للمطلقات: تربَّصن بأنفسكنَّ ثلاثةَ قروءٍ، ولكن ذلك لم يأتِ صراحةً، وإنّما جاء في صورةِ الخبر، فهذا كذلك ممّا يدخلُهُ النسخ، لأنَّه ليس خبراً حقيقةً.

قال اللهُ -عزَّ وجلَّ-: ﴿وَالْوَالِدَاتُ يُرْضِعْنَ أَوْلَادَهُنَّ حَوْلَيْنِ كَامِلَيْنِ لِمَنْ أَرَادَ أَنْ يُتِمَّ الرَّضَاعَةَ﴾[البقرة:233]، والوالداتُ يُرضعنَ، فهذا أمرٌ من اللهِ -تبارك وتعالى- للوالداتِ أن يُرضعنَ أولادهنَّ، وإن كان الأمرُ جاء في صورةِ الخبر.

فإذا كان هذا الخبرُ حقيقةً في لفظِهِ ومعناهُ، فهذا لا يدخلُهُ النسخ، وإن كان في صورتِهِ وفي لفظِهِ خبراً، ولكنَّه في مرادِهِ يدلُّ على الإنشاء، على الأمرِ والنهي، فهذا ممّا يدخلُهُ النسخ، هذا أوّلًا.

والأمرُ الثاني: قال: الأحكامُ التي تكونُ مصلحةً في كلِّ زمانٍ ومكانٍ،

كالتوحيدِ، وأصولِ الإيمانِ، وأصولِ العباداتِ، ومكارمِ الأخلاقِ من الصدقِ، والعفافِ، والكرمِ، والشجاعةِ، ونحوِ ذلك، فلا يمكنُ نسخُ الأمرِ بها، وكذلك لا يمكنُ نسخُ النهيِ عمّا هو قبيحٌ في كلِّ زمانٍ ومكانٍ، كالشركِ والكفرِ ومساوئِ الأخلاقِ من الكذبِ والفجورِ والبخلِ والجبنِ ونحوِ ذلك، إذِ الشرائعُ كلُّها لمصالحِ العبادِ ودفعِ المفاسدِ عنهم.

هذا هو الأمرُ الثاني الذي لا يدخلُهُ النسخ، الأحكامُ التي تكونُ مصلحةً في كلِّ زمانٍ ومكانٍ.

ولذلك قال ابنُ السمعاني -رحمه الله- كذلك في [القواطع]: عبَّر بعضُهم عن هذا فقال:

إنَّ النسخَ لا يقعُ في موجباتِ العقولِ، يعني فيما تُوجِبُهُ العقولُ، وإنّما يقعُ في مجوِّزاتِ العقول.

قال : ولذلك جاء في الحديثِ أنَّ النبيَّ ﷺ قال: «إنَّ ممّا أدركَ الناسُ من كلامِ النبوّةِ الأولى: إذا لم تستحِ فاصنعْ ما شئتَ»، فدلَّ ذلك على أنَّ الحياءَ لا يُنسخ، لأنَّه ممّا هو مصلحٌ في كلِّ زمانٍ ومكانٍ، ولأنَّه من مكارمِ الأخلاق، فهو من الأمورِ التي لا تُنسخ.

ثم ذكر فوائدَ ذلك، قال: الأحكامُ التي تكونُ مصلحةً في كلِّ زمانٍ ومكانٍ، كالتوحيد، فالتوحيدُ لا يُنسخ، لأنَّ اللهَ -تبارك وتعالى- ما خلقَ الخلقَ إلّا من أجلِ هذه الكلمة، من أجلِ التوحيد، ﴿وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ﴾[الذاريات:56]، فإن كان يُنسخ فعلام قامتِ الدنيا؟

ولذلك قال: فإذا قال اللهُ تعالى: ﴿وَاعْبُدُوا اللهَ وَلَا تُشْرِكُوا بِهِ

شَيْئًا﴾[النساء:36]، لا يمكنُ أن تأتي آيةٌ أخرى تقول: لا تعبدوا اللهَ وأشركوا به شيئًا، فهذا مستحيلٌ في شريعتِنا، وكذلك في سائرِ الشرائع.

ولذلك هذه الشركيّاتُ التي توجدُ في الكتبِ السابقةِ كالتوراةِ والإنجيلِ ممّا يدلُّ دلالةً واضحةً على أنَّها مُحرَّفة؛ لأنَّ جميعَ الأنبياءُ والرسلُ يأتون لتقريرِ هذهِ الطاعةِ العظيمةِ التي هي التوحيد، ولذلك قال اللهُ -عزَّ وجلَّ-: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ مِنْ رَسُولٍ وَلَا نَبِيٍّ إِلَّا نُوحِي إِلَيْهِ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا أَنَا فَاعْبُدُونِ﴾[الأنبياء:25].

وكذلك ممّا لا يُنسخ، قال: ومكارمُ الأخلاق، ولذلك ذكر العلماءُ، ومنهم ابنُ القيم -رحمه الله-، أنَّ اللهَ -تبارك وتعالى- ذكر في سورةِ الأعرافِ خمسةَ أمورٍ لا تُنسخ، وهي من الأصولِ المقرَّرةِ في سائرِ الشرائع، وهي قولُ اللهِ -تبارك وتعالى-: ﴿قُلْ إِنَّمَا حَرَّمَ رَبِّيَ الْفَوَاحِشَ مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَمَا بَطَنَ وَالْإِثْمَ وَالْبَغْيَ بِغَيْرِ الْحَقِّ وَأَنْ تُشْرِكُوا بِاللهِ مَا لَمْ يُنَزِّلْ بِهِ سُلْطَانًا وَأَنْ تَقُولُوا عَلَى اللهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ﴾[الأعراف:33].

فهذهِ الأمورُ كذلك ممّا لا يُنسخ، يعني ممّا لا يُرفعُ حكمُها، هي محرَّمةٌ في كلِّ مِلَّة: الفواحشُ ما ظهرَ منها وما بطن، والإثمُ، والبغيُ بغيرِ الحق، وأن تُشركوا باللهِ ما لم يُنزِّلْ به سلطانًا، وأن تقولوا على اللهِ ما لا تعلمون.

وهذا الترتيبُ مقصودٌ، فهذا الترتيبُ من الأخفِّ إلى الأعظم، فأعظمُ الأمورِ على الإطلاق أن تقولَ على اللهِ -تبارك وتعالى- ما لا تعلم.

فهذهِ الأمورُ لا تُنسخ، لأنَّنا لو قلنا بنسخِها صار الزمانُ فاسدًا، ولذا كان من الأمورِ التي لا تُنسخ ما هو مصلحةٌ لكلِّ زمانٍ ومكان.

قال: وأصولُ العباداتِ، فأصولُ العباداتِ كذلك لا تُنسخ، كالصيامِ،

والصلاةِ، والزكاةِ، والحج، ولكن هذهِ الأمورُ قد تختلفُ باختلاف الأمم، يعني الهيئةُ، الكيفيّةُ تختلفُ من أمّةٍ إلى أمّة، ومن رسولٍ إلى رسول، أمّا أصولُ هذهِ العباداتِ فهي فهي موجودةٌ، ولذلك قال اللهُ -عزَّ وجلَّ-: ﴿وَأَقِمِ الصَّلَاةَ لِذِكْرِي﴾[طه:14]، وقال عن إسماعيل: ﴿وَكَانَ يَأْمُرُ أَهْلَهُ بِالصَّلَاةِ وَالزَّكَاةِ وَكَانَ عِنْدَ رَبِّهِ مَرْضِيًّا﴾[مريم:55]، وقال في الصيام: ﴿كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ﴾[البقرة:183]، وقال في الحج لإبراهيم: ﴿وَأَذِّنْ فِي النَّاسِ بِالْحَجِّ يَأْتُوكَ رِجَالًا﴾[الحج:27].

فأصولُ العباداتِ كذلك لا تُنسخ، وكذلك مكارمُ الأخلاقِ من الصدقِ والعفافِ والكرمِ والشجاعةِ، فكلُّ هذهِ الأمورِ كذلك لا تُنسخ، لذلك ختمَ بقولِهِ: فلا يمكنُ نسخُ الأمرِ بها، وكذلك لا يمكنُ نسخُ النهيِ عنها، أو عمّا هو قبيحٌ في كلِّ زمانٍ ومكانٍ، كالشركِ والكفرِ ومساوئِ الأخلاقِ من الكذبِ والفجورِ والبخلِ والجبنِ ونحوِ ذلك.

فهذهِ الأمورُ كذلك لا تُنسخ، وهي ممّا حرَّمَهُ اللهُ -تبارك وتعالى- في كلِّ زمانٍ ومكانٍ.

وانتبه لأمر مهم، وهو أن وجود بعض هذهِ الأمور في صدرِ الإسلام ثم تحريمها بالنص كتابًا وسنَّة لا يُقالُ: إنَّها كانت جائزةً شرعًا، كشربُ الخمرِ وفعلُ المحرَّمات، والحلفُ بغيرِ اللهِ، وكقولِ الرجلِ مثلًا: ما شاءَ اللهُ وشئتَ. لا يُقالُ: إنَّها كانت جائزةً شرعًا، وهذا يُفسِّرُ لنا قولَ النبيِّ ﷺ في قصّةِ الرجلِ الذي رأى رؤيا، فقابلَ رجلًا من النصارى، قال: أنتم أنتم، يعني أنتم خيرُ ناسٍ، إلّا أنَّكم تُشركون بالله، قال له: ماذا نقول؟ تقولون: ما شاءَ اللهُ وشئتَ، أو: ما شاءَ

اللهُ وشاءَ محمدٌ.

قابل رجلًا من اليهود، فقال له مثلَ ذلك، فلمّا أصبحَ وأخبرَ بها النبيَّ ﷺ، قال: «هل بلَّغتَ أحدًا؟» فقال: نعم يا رسولَ الله، فقال النبيُّ ﷺ: «أمّا إنَّه لم يكن يمنعني أن أنهاكم عن ذلك إلّا الحياءُ» أو كما قال النبيُّ ﷺ.

هذا تنديدٌ وشركٌ أصغر، فهل عدمُ نهيِ النبيِّ ﷺ يعني أنَّه كان جائزًا من جهةِ الشرع قبل ذلك؟ نقول: لا، غايةُ الأمرِ أنَّ المرءَ لم يكن يأثم بهذا القول، لعدم ورود البلاغ. هو ليس بجائز، ولكن التأثيمَ وترتيبَ العقوبةِ هذا لا بدَّ فيه من دليل.

فكان النبيُّ ﷺ يستحيي، كما قال العلماءُ، أن يتقدَّمَ بين يدي ربِّهِ -تبارك وتعالى- ببيانِ حكمٍ يترتَّبُ عليه عقوبةٌ، أو يترتَّبُ عليه ثوابٌ. فالمقصود هنا الحياءُ من الله -تبارك وتعالى-.

ثم ذَكَرَ بعد ذلك شروطَ النَّسخ، قال: يُشترطُ للنَّسخ فيما يمكن نسخه شروطٌ، منها: تَعَذُّرُ الجَمْعِ بين الدليلين، فإنْ أَمْكَنَ الجَمْعُ فلا نَسْخَ لإمكان العمل بكلٍّ منهما، هذا هو الشرط الأول.

إذن متى يُصار إلى النَّسخ؟ إذا تَعَذَّرَ علينا أن نَجْمَعَ بين الدليلين.

والعلماء يقولون في ذلك: لأننا لو قمنا بالنَّسخ ابتداءً لألغينا إعمال أحد الدليلين، وعندنا قاعدة تقول: إنَّ إعمال الدليلين خيرٌ من إهمال أحدهما. إن أَمْكَنَ أن نعمل الدليلين، كلُّ دليلٍ من الدليلين على صورةٍ ما، فهذا أولى من إهمال أحدهما.

كمثل مسألة مسِّ الذَّكَر من الوضوء، فمن العلماء من قال بالنَّسخ، لماذا؟

لأن حديث بُسْر متأخِّرٌ على حديث طَلْقٍ، ومن العلماء من جمع؛ لأن إعمال الدليلين خيرٌ من إهمال أحدهما، فنقول: إن كان بشهوة فهذا ممَّا يجب أو يُستحب فيه الوضوء كما مال إلى ذلك شيخ الإسلام ابن تيمية -رحمه الله-، وإن لم يكن بشهوة فهذا ممَّا لا يجب فيه الوضوء؛ إذ هو بضعة منك، وبهذا نكون قد أعملنا الدليلين.

والأمر الثاني: العلم بتأخُّر الناسخ، ويُعلم ذلك إمّا بالنص، لكن قبل الكلام عن الشرط الثاني نبين أن الشيخ -رَحِمَهُ الله- في تَعَذُّرِ الجَمْعِ بين الدليلين، ذَكَرَ مثالًا طيِّبًا، قال: ، كثيرٌ من الآيات التي أَمَرَ اللهُ فيها بالصفح والعفو والصبر عن الأعداء، يعني عن المشركين ، ادَّعى كثيرٌ من العلماء أنها منسوخة بآية السيف، أي القتال، فهل هذا صحيح؟

قال: لا، هذا ليس بصحيح. قلتُ: وهذا تجده خاصَّةً عند الجهاديين والتكفيريين، إذا قيل له: إنَّ مصرَ مثلًا أو أيَّ دولةٍ عربيةٍ ستقوم بعقد معاهدةٍ أو هدنةٍ مع دولةٍ كاليهود أو النصارى أو غير ذلك، يقول: هذا باطل، وهذا من الموالاة، وهذا ممَّا يستوجب أو يوجب كفر هؤلاء، لماذا؟ لأن آية السيف التي هي في سورة براءة نسخت كل آية للسلم، كقول الله تعالى: ﴿وَإِنْ جَنَحُوا لِلسَّلْمِ فَاجْنَحْ لَهَا﴾[الأنفال:61]، فهذا كلامٌ غير صحيح.

وهذا الكلام ردَّ عليه الطبري شيخُ المفسِّرين -رحمه الله-، وردَّ عليه كذلك واستظهر كلامَ الطبري من بعده ابن كثير -رحمه الله-، وكذلك شيخ الإسلام ابن القيم، وابن تيمية -رحمه الله-، وكذلك الشوكاني، وابن العربي في كتابه في آيات الأحكام، وكذلك كثيرٌ من علماء المسلمين ردَّ هذا القول.

قال: هذا القول ليس عليه دليل، بل شدَّد الطبري جدًا على من قال إنَّ هذه الآية نسخت كل آية، لماذا؟ لأنَّه يمكن الجمع.

وكيف الجمع؟

إن كان حالُ الأُمَّةِ ضعيفًا فلا يجوز لها أن تُقاتل، لماذا؟ لأنَّها لو قاتلت هكذا على هذه الصورة فهذا يعني القضاءَ عليها.

وكثيرٌ من هؤلاء إنما أُوتوا من قِبَلِ جهلهم. يظنُّ أنَّ الجهاد إنما شُرِعَ للشهادة، ولذلك بتجده يفجِّر نفسه أو يقول: إنني أبتغي الشهادة. والجهاد ما شُرِعَ للشهادة، إنما الجهاد شُرِعَ لإعلاء كلمةِ الله -تبارك وتعالى-، فهذا الذي يخرج لكي ينال الشهادة لا ليُعلي كلمةَ الله -تبارك وتعالى-، فهذا لم يكن على سُنَّة النبي -صلى الله عليه وسلم-.

فالمقصدُ الأساسي ابتداءً: إعلاءُ كلمةِ الله -تبارك وتعالى-، ثم تأتي بعد ذلك الشهادة أو لا تأتي، فهذا يأتي تبعًا. ولذلك رأينا كثيرًا من الصحابة يجاهدون ويرجعون، ولو كانت الشهادة هي الغاية الكبرى من الجهاد لما خرجوا من المعركة، وقد يتوانى الواحد منهم في رفع سيفٍ أو غير ذلك لكي يُقتل، وإنما كانوا يدَّخرون أنفسهم لإعلاء كلمةِ الله -تبارك وتعالى- في غزوةٍ بعد غزوة.

أما هؤلاء فتجد الواحد منهم يخرج يقول إنه يفجِّر نفسه أو إنه يجاهد لينال الشهادة أو غير ذلك، فهذا ليس مطلوبًا ابتداءً.

ولذلك قال الشيخ -رحمه الله- هنا: فالمقاتلة على هذه الصورة تعني القضاءَ على الأمة، وهذا ليس مطلوبًا.

والا فانظر في حال النبي وأصحابه في العهد المكي: ﴿كُفُّوا أَيْدِيَكُمْ﴾[النساء:77]، وهو النبي المنصور من قِبَلِ الله -تبارك وتعالى-.

بل جاء في الشرع ما يبين أن ذلك لن يُنسخ إلى أن يرث الله الأرض ومن عليها، فهذا عيسى -عليه الصلاة والسلام- لما يخرج يأجوج ومأجوج، وعيسى معه الثُّلَّةُ المؤمنة التي بلغت الكمال في الإيمان كما جاء في حديث النبي -صلى الله عليه وسلم-، ولذلك تكون لهم البركة في كل شيء.

ومع ذلك يقول الله -عز وجل- لعبده عيسى: إني أخرجتُ عبادًا لي لا يدَان لك بهم، فحَرِّزْ عبادي إلى الطور. وهذا فيه فضل مصر إلى آخر الزمان، نعم، أسأل الله -عز وجل- أن يحفظها، وأن يحفظ عليها دينها وجيشها وعزتها، وأن يجعلها صخرةً تتكسر عليها مكائد الأعداء إلى أن يرث الله الأرض ومن عليه، ولو كانت الشهادة مطلوبة لأمر الله -تبارك وتعالى- عيسى أن يقاتل يأجوج ومأجوج، وأن يُقاتِلَ في ذلك أو يُقتَلَ، فهذا مما يُغرَّر به الشباب للأسف.

نسأل الله -تبارك وتعالى- أن يجمع كلمة المسلمين في شتى بقاع الأرض على ما يرضيه ويحبه، وأن يبصِّرهم بمكائد أعدائهم.

الشرط الثاني: قال العلم بتأخر الناسخ، أن تعلم تأخر الناسخ؛ لأن حد النسخ رفعُ حكمٍ متراخٍ في الثبوت عن الحكم المنسوخ .

إذن لابد في الحكم الناسخ أن يكون متراخيًا، لأنه لو كان غير متراخٍ فهذا أما تخصيصٌ وأما تقييدٌ، ومثال ذلك: قال الله تعالى: ﴿وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ﴾[آل عمران:97] ثم قال: ﴿مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا﴾[آل عمران:97]، فهل هذا نسخ؟ ليس نسخًا، لماذا؟ لأن هذا الحكم قارن له، فهذا يسمى

تخصيصًا ولا يسمى نسخًا.

إذا لابد في النسخ أن يتأخر الناسخ عن المنسوخ.

قال: وهذا يعلم إما بالنص، أي النص الذي يذكر أن هذا الحكم ناسخ للحكم السابق، أو يُعلم كذلك بخبر الصحابي أو بالتاريخ.

قال: ما عُلِم تأخره بالنص كقول النبي -صلى الله عليه وسلم-: «كنتُ أذنتُ لكم في الاستمتاع من النساء، وإن الله قد حرّم ذلك إلى يوم القيامة».

فهذا نسخ صريح من رسول الله -صلى الله عليه وسلم-؛ لأنه قال: كنتُ ثم أذن لهم أو حرم بعد ذلك.

« كنتُ قد نهيتكم عن زيارة القبور ألا فزوروها». فهذا يدل نصًّا على أن هذا الحكم صار منسوخًا.

قال: ومثال ما عُلِم بخبر الصحابي قول عائشة -رضي الله عنها-: كان فيما أُنزل من القرآن عشر رضعات معلومات يحرمن، ثم نُسِخن بخمس معلومات، فهذا كان في بداية الأمر أن الذي يحرِّم عشر رضعات معلومات مشبعات، فإذا تمت الرضاعة على هذه الصورة تم التحريم، فيحرم من الرضاع ما يحرم من النَّسَبِ، أمّا ما كان أقلَّ من ذلك فلا يَحرُمُ، ثم نُسِخَ هذا الحُكمُ إلى أن صارت خمسَه.

مَنِ الذي قال ذلك وأخبر عنه؟ عائشة -رضي الله عنها-، والحديثُ في صحيح مسلم، وعائشة من الصحابيات، بل هي أمُّ المؤمنين -رضي الله عنها-.

ومثالُ ما عُلِمَ بالتاريخ قولُ اللهِ -تبارك وتعالى-: ﴿الآنَ خَفَّفَ اللهُ عَنْكُمْ﴾ قال: فقوله الآن يدلُّ على تأخُّرِ الحُكمِ. وكذا لو ذُكِرَ أنَّ النبي -صلى الله عليه وسلم-

حَكَمَ بشيءٍ قبل الهجرة، ثم حَكَمَ بعدها بما يُخالِفُه، فالثاني ناسخٌ.

قلنا: هذا إن تعذَّر علينا أن نجمع بين الدليلين.

ثم أخيرًا قال: ثبوتُ الناسخِ لا بدَّ أن يكون الناسخُ ثابتًا، إمّا أن يكون آيةً أو حديثًا، فالقياسُ لا يَنسخُ لأنه اجتهادٌ، وكذلك الإجماعُ لا يَنسخُ لأنه بعد موت النبي -صلى الله عليه وسلم-.

قال: واشترط الجمهورُ أن يكون أقوى من المنسوخ، الضميرُ يعودُ إلى الناسخ. أن يكون الناسخُ أقوى من المنسوخ.

إن كانت آية وآية فلا إشكال، فالآياتُ متساويتان، وأمّا إن كان أحدُهما متواترًا والآخرُ آحادًا، فالجمهورُ على أنَّ الآحادَ لا يَنسخُ المتواترَ.

لماذا؟ قالوا: لأنَّ المتواترَ قطعيٌّ، وأمّا الآحادُ فظنيٌّ، والظنيُّ لا يَنسخُ القطعَ.

قال: واشترط الجمهورُ أن يكون أقوى من المنسوخ، فلا يَنسخُ المتواترَ عندهم بالآحاد، وإن كان ثابتًا.

ثم قال الشيخ: والراجحُ أنه لا يُشترط أن يكون الناسخُ أقوى؛ لأن محلَّ النسخِ الحُكمُ، ولا يُشترط في ثبوته التواترُ، وهذا هو القولُ الصحيحُ.

وهذا ما رجَّحه وانتصر له الشنقيطي -رحمه الله- في المذكرة، وكذلك في أضواء البيان.

قال في الأضواء في مسألة أنَّ المتواترَ لا يُنسخُ بأخبارِ الآحاد، قال: فهذا مما غلط فيه جمهورُ الأصوليين غلطًا لا شكَّ فيه؛ لأنه لا منافاة بينهما أصلًا، لا منافاة بين خبرِ الآحادِ وخبرِ المتواتر.

لماذا؟ قال: لأنه لا تناقضَ مع اختلافِ زمنِ الدليلين، لا تناقضَ بين

الحُكمين مع اختلافِ زمنِ الدليلين؛ لأن كلًّا منهما حقٌّ في وقتِه.

ثم ضرب مثالًا عقليًّا، قال: فلو قالت لك جماعةٌ من العدول إن أخاك المسافرَ لم يصل إلى الآن، ثم بعد زمنٍ أخبرك إنسانٌ واحدٌ بمجيئه، قال: فخبرُه لم يُعارض خبرَ الجماعة لاختلاف الزمنين.

فالمتواترُ قطعيٌّ في وقتِه، ولكن استمرارُ حكمِه ليس قطعيًّا، المتواترُ قطعيٌّ في وقتِه، إنما هل استمرارُ الحُكم للأبد قطعيٌّ؟ ليس قطعيًّا.

قال: فنسخُه بالآحاد نفيُ استمرارِ حكمِه، وليس استمرارُ الحُكم هذا بقطعيٍّ.

فالراجحُ أنَّ المتواترَ يُنسخُ بالآحاد، كما أنَّ الآحادَ يُنسخُ بالمتواتر.

قال -رحمه الله-: أقسامُ النَّسخِ.

ينقسمُ النَّسخُ باعتبارِ النَّصِّ المنسوخِ إلى ثلاثةِ أقسامٍ: الأوَّلُ: ما نُسِخَ حكمُه وبقي لفظُه، وهذا هو الكثيرُ في القرآنِ.

إذن بعدَ أنِ انتهى المصنِّفُ -رحمه الله- من بيانِ حقيقةِ النَّسخِ، ومن بيانِ جوازِه عقلًا وشرعًا، أردفَ ذلك ببيانِ أقسامِ النَّسخِ، وكان قبلَ ذلك ذكرَ شروطَ النَّسخِ، وأنَّه لا يُصارُ إلى النَّسخِ إلَّا عندَ تعذُّرِ الجمعِ، وإلَّا عندَ معرفةِ المتقدِّمِ من المتأخِّرِ، وأن يكونَ النَّاسخُ نصًّا من الكتابِ أو السُّنَّةِ.

قال: أقسامُ النَّسخِ. ينقسمُ النَّسخُ باعتبارِ النَّصِّ المنسوخِ إلى ثلاثةِ أقسامٍ، ولا شكَّ أنَّ هذا التَّقسيمَ مأخوذٌ من استقراءِ الشَّرعِ، يعني بالنَّظرِ في الكتابِ والسُّنَّةِ، فخَلصَ العلماءُ إلى هذه الأقسامِ.

أمَّا النَّوعُ الأوَّلُ: فما نُسِخَ حكمُه وبقي لفظُه، أي يبقى القرآن المتلوُّ، يبقى الحديثُ، ومع ذلك الحكمُ منسوخٌ لا يُعمَلُ به.

وسنعلَمُ الفائدةَ من ذلك بعدَ حينٍ، الآيةُ تقرؤُها في الصَّلاةِ أو في المصحفِ، ومع ذلك حكمُها منسوخٌ معطَّلٌ، لا يجوزُ لك أن تعملَ به.

قال: وهذا هو الكثيرُ في القرآنِ.

ثمَّ قال: مثالُه آيةُ المصابرةِ، وهي قولُ اللهِ -تبارك وتعالى-: ﴿إِنْ يَكُنْ مِنْكُمْ عِشْرُونَ صَابِرُونَ يَغْلِبُوا مِائَتَيْنِ وَإِنْ يَكُنْ مِنْكُمْ مِائَةٌ يَغْلِبُوا أَلْفًا مِنَ الَّذِينَ كَفَرُوا﴾[الأنفال:65].

فهذه الآيةُ كما قلنا تفيد أنَّ المسلمَ في الجهادِ لا يجوزُ له أن يفرَّ إلَّا إذا كان الذي يقاتلُه يربو على العشرةِ، فإن كان ما دونَ العشرةِ أو عشرةً، فلا يجوزُ له أن يفرَّ من أرضِ المعركةِ.

هذا كان في بدايةِ الأمرِ، وكان ذلك لقلةِ المسلمينَ، واللهُ -تبارك وتعالى- أيَّدهم ونصرهم بإيمانهم مع ما كانوا فيه من القلةِ.

نُسِخَت هذه الآيةُ بالآيةِ التي بعدها، ما الذي نُسِخَ؟ اللفظُ والحكمُ أم الحكمُ فقط؟ الحكمُ فقط؛ لأنَّ اللفظَ ما زال موجودًا. فقال اللهُ -تبارك وتعالى-: ﴿الْآنَ خَفَّفَ اللهُ عَنْكُمْ﴾[الأنفال:66].

وقلنا: إنَّ ﴿الْآنَ﴾ هذه تفيدُ التأخيرَ، فمعنى ذلك أنَّ هذا التخفيفَ لم يكن موجودًا قبلَ ذلك. قال: ﴿الآنَ خَفَّفَ اللهُ عَنكُمْ وَعَلِمَ أَنَّ فِيكُمْ ضَعْفًا فَإِنْ يَكُنْ مِنْكُمْ مِائَةٌ صَابِرَةٌ يَغْلِبُوا مِائَتَيْنِ وَإِنْ يَكُنْ مِنْكُمْ أَلْفٌ يَغْلِبُوا أَلْفَيْنِ بِإِذْنِ اللهِ وَاللهُ مَعَ الصَّابِرِينَ﴾[الأنفال:66]

ما الحكمةُ من هذا النوعِ من النسخِ، فأنت تقرأُ الآيةَ ومع ذلك لا تعملُ بحكمِها؟

قال: حكم نسخِ الحكمِ دونَ اللفظِ: بقاءُ ثوابِ التلاوةِ، فالإنسانُ كلَّما قرأَ الآياتِ ازدادَ ثوابًا؛ لأنَّ النبيَّ -صلى الله عليه وسلم- بيَّن أنَّ «من قرأَ حرفًا في كتابِ الله فله حسنةٌ، والحسنةُ بعشرِ أمثالِها، لا أقولُ: «الم» حرفٌ، ولكن ألفٌ حرفٌ، ولامٌ حرفٌ، وميمٌ حرفٌ، واللهُ يُضاعفُ لمن يشاءُ.

وكذلك من الحكمِ العظيمةِ في بقاءِ اللفظِ كما هو مع نسخِ الحكمِ: تذكيرُ الأمةِ بحكمةِ النسخِ، أن يُذَكِّرَ اللهُ -تبارك وتعالى- أمةَ النبيِّ -صلى الله عليه وسلم- بحكمةِ النسخِ، فقد تكونُ الحكمةُ من ذلك التخفيفَ، فكان في بدايةِ الأمرِ لا يجوزُ لك أن تفرَّ أمامَ عشرةٍ، ثم بعدَ ذلك خفَّفَ اللهُ -تبارك وتعالى- إلى أنَّه يجبُ على المحاربِ أن يُصابِرَ أمامَ اثنينِ فقط. فهذا تذكيرٌ بنعمةِ اللهِ -تبارك وتعالى- على هذه الأمةِ، وتخفيف على هذه الأمةِ.

والنوعُ الثاني: ما نُسِخَ لفظُه وبقي حكمُه، وهذا عكسُ الأولِ، أن ينسخَ اللهُ -تبارك وتعالى- اللفظَ ويبقى الحكمُ.

قال: كآيةِ الرجمِ، فقد ثبتَ في الصحيحينِ من حديثِ ابنِ عباسٍ -رضي الله عنهما- أنَّ عمرَ بنَ الخطابِ -رضي الله عنه- قال: «كان فيما أُنزلَ اللهُ آيةُ الرجمِ، فقرأناها، وعقلناها، ووعيناها، ورجمَ رسولُ اللهِ -صلى الله عليه وسلم-، ورجمنا بعده، فأخشى إن طالَ بالناسِ زمانٌ أن يقولَ قائلٌ: واللهِ ما نجدُ الرجمَ في كتابِ اللهِ، فيضلُّ بتركِ فريضةٍ أنزلها اللهُ، وإنَّ الرجمَ في كتابِ اللهِ حقٌّ على من زنى إذا أُحصنَ من الرجالِ والنساءِ، وقامتِ البينةُ أو كان الحبلُ أو الاعترافُ».

فهذا الحديثُ من عمرَ -رضي الله عنه- في الصحيحينِ، بيَّنَ لنا أنَّ آيةَ الرجمِ كانت ممَّا يُتلى في كتابِ اللهِ، وقرأها أصحابُ النبيِّ -صلى الله عليه وسلم-،

وعقلوها، ووعوها، وعملوا بها أيامَ النبيِّ -صلى الله عليه وسلم-.

ثم كان ما كان من رفعِ اللفظِ، فرُفِعَ لفظُ آيةِ الرجمِ وبقي الحكم ؛ أن من زنى وكان مُحصنًا فإنَّه يُرجَمُ، ومن زنى ولم يكن مُحصنًا فإنَّه يُجلَدُ بالشروطِ التي ذكرها عمرُ -رضيَ اللهُ عنه-، ففي الرَّجمِ يُرجَمُ إذا كان مُحصنًا وقامتِ البيِّنةُ.

ما المقصودُ بالبيِّنةِ؟ أربعةُ شهودٍ، البيِّنةُ أربعةُ شهودٍ، أو كان الحَبَلُ أو الاعترافُ.

والشَّيخُ ابنُ عثيمينَ -رحمه الله- في قولِه: «وقامتِ البيِّنةُ»، قال: وهذا ردٌّ على الذين يقولون إنَّ الرَّجمَ شريعةٌ وحشيَّةٌ، وفيه من القسوةِ ما فيه، وينافي حقَّ الآدميَّةِ وحقَّ الإنسانِ.

يقولُ -رحمه الله-: وقد قرأتُ لشيخِ الإسلامِ ابنِ تيميةَ -رحمه الله- أنَّه من عهدِ النبيِّ -صلى الله عليه وسلم- إلى الآن لم تثبتِ البيِّنةُ، وإنَّما ثبتَ الزِّنا باعترافِ فاعلِه، وهذا فيه تشديدٌ في هذه المسألةِ.

لماذا؟ لأنَّه لا بدَّ في البيِّنةِ أن يكونوا أربعةً، وأن يتواطؤوا على الوصفِ. ولذلك ذكرَ العلماءُ أنَّه لو شهدَ أربعةٌ على إنسانٍ يزني، فإنَّه يُفرَّقُ بينهم، ويُسألُ كلُّ واحدٍ منهم على حِدَةٍ: ماذا رأيتَ؟

فيقولُ: رأيتُ كذا وكذا، أين فعلَ؟ في هذا الرُّكنِ، ماذا كان يلبسُ؟ ماذا كانت تلبسُ؟ في أمورٍ دقيقةٍ جدًّا، عصمةً للنفسِ المسلمةِ.

ثم يُسألُ الثاني نفسَ الأسئلةِ، فإن خالفَ، فإنَّهم يُجلَدون حدَّ القذفِ. وإن تواطؤوا على ذلك، وهذا نادرٌ جدًّا، فإنَّه يُرجَمُ.

لذلك شيخُ الإسلامِ -رحمه الله- يقول: ما رأينا أحدًا رُجِمَ من عهدِ النبيِّ -صلى الله عليه وسلم- إلى الآن بسببِ قيامِ البيِّنةِ.

ثم إنَّه يُقالُ لهؤلاء الذين يجعلون الرجم وحشية: لَا يغرَّنَّكَ دمعُ عينيه، ولكن انظرْ إلى ما اقترفتْ يداه؛ انظرْ إلى ما صنعَ من خلطِ الأنسابِ، ومن هتكِ الأعراضِ، ومن تفريقِ البيوتِ، ونشر الفاحشة.

ثم إنَّ هذه المفسدةَ، وإن كانت مفسدةً في إزهاقِ الروحِ، فلها مصلحةٌ عظيمةٌ جدًّا من الردعِ عن هذه الجريمةِ المنكرِ.

المهمُّ أنَّ من النَّسخِ ما يُنسَخُ لفظُه ويبقى حكمُه. ما دليلُه؟ ما ذكره عمرُ -رضي الله عنه- في الصحيحينِ.

وقيل: إنَّ الآيةَ التي نُسِخَت وكانت تُتلى هي قولُ اللهِ تعالى: «الشيخُ والشيخةُ إذا زنيا فارجموهما البتَّةَ نكالًا من اللهِ، واللهُ عزيزٌ حكيمٌ».

هذه الآيةُ صحَّحها كثيرٌ من أهلِ العلمِ، صحَّحوا أنَّ هذه الآيةَ هي التي نُسِخَت، وإن كان الشيخُ هنا في شرحه يطعنُ في هذا الحديثِ، ويقول: إنَّه لا يصحُّ؛

لأنَّ الآيةَ لفظُها ركيكٌ جدًّا، وهي تخالفُ لفظَ القرآنِ البليغِ، فردَّها.

وليس وحدَه من ردَّ هذه الآيةَ، فقد سبقه كثيرٌ من العلماءِ ممَّن ردُّوا تصحيحَ هذه الآيةِ. لكن هذا الحكمَ، وهو أنَّه يجوزُ أن يُنسَخَ اللفظُ مع بقاءِ الحكمِ، ثابتٌ بقولِ عمرَ في الصحيحينِ -رضيَ اللهُ عنه-.

المطعون فيه لفظ الآية وليس حديث عمر. أن تكونَ هذه الآيةُ هي الآيةَ المنسوخةَ بهذا اللَّفْظِ، والطعنُ من جهةِ المتنِ وجهةَ السندِ كذلك، الطعنُ لا

يكونُ بهوى، فهذا دليلٌ على ما نُسِخَ لفظُه وبقي حكمُه، ما الحكمةُ من ذلك؟

قال: وحكمةُ نسخِ اللفظِ دون الحكمِ اختبارُ الأمةِ في العملِ بما لا يجدون لفظَه في القرآن.

قلنا: الحكمةُ أنه قد يكونُ من بيانِ رحمةِ الله -تبارك وتعالى- بهذه الأمة، إذا كان من الأغلظ إلى الأخف كما في آيتي المصابرة، كذلك قد يكونُ من باب الابتلاءِ والاختبار.

فأهلُ السُّنَّةِ والجماعةِ يقولون إن إقامة الشرعَ يعتمدُ على الكتابِ والسنةِ.

أنت لا تجدُ حدَّ الرجمِ في كتابِ الله -تبارك وتعالى- الآن، ولكنه ثابتٌ بسنةِ النبي ﷺ، كما قال عمر: فرجمَ رسولُ الله ﷺ ورجمنا، فما فائدةُ ذلك؟ هو من باب الابتلاءِ والاختبار.

فما قال رسولُ الله ﷺ مثلَ ما قال اللهُ -تبارك وتعالى-: فكلٌّ من عند الله، ﴿وَمَا يَنطِقُ عَنِ الْهَوَى إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَى﴾[النجم:3-4]، ولا تعارضَ بين الكتابِ والسنة.

فالسُّنِّيُّ أمرُه كذلك يُسلِّمُ للسنةِ متواترةً كانت أو آحادًا، كما يُسلِّمُ للقرآن، ولا يفعلُ كما يفعلُ هؤلاء القرآنيون، يقولون: يكفينا القران، وقد أخبر النبي ﷺ عن حالِ هؤلاء وأنهم يظهرون آخر الزمان:

«لا أُلْفِيَنَّ أَحَدَكُمْ مُتَّكِئًا عَلَى أَرِيكَتِهِ، يَقُولُ: حَسْبُنَا مَا وَجَدْنَا فِي كِتَابِ اللهِ»

قال النبي ﷺ:

«أَلَا إِنِّي أُوتِيتُ الْكِتَابَ وَمِثْلَهُ مَعَهُ، أَلَا إِنَّمَا حَرَّمَ رَسُولُ اللهِ مِثْلَ مَا حَرَّمَ اللهُ».

قال: الثالثُ ما نُسِخَ حكمُه ولفظُه، فكانت هناك آيةٌ في القرآن، وهذه الآيةُ

تضمنت حكمًا، فما الذي نُسِخ؟ نُسِخَ اللفظُ فَرُفِعَ، لم يعد موجودًا في المصحفِ الذي بين أيدينا، ونُسِخَ كذلك الحكمُ الذي تضمنته هذه الآية.

مثالُ ذلك، كنسخِ عشرِ الرضعاتِ السابقِ في حديثِ عائشةَ -رضي الله عنها-، والحديثُ عند مسلم.

عائشةُ -رضي الله عنها- تقول: كان فيما أُنزلَ من القرآنِ عشرُ رضعاتٍ معلوماتٍ، يعني يُحرِّمن، فإذا رضعَ الرضيعُ عشرَ رضعاتٍ مُشبعاتٍ فهذا يُحرِّم. قالت: ثم نُسِخْنَ بخمسِ معلوماتٍ، فماتَ رسولُ الله ﷺ وهنَّ مما يُتلى في كتابِ الله.

هل نجدُ في كتابِ الله الآن: عشرُ رضعاتٍ معلوماتٍ يُحرِّمن؟

نُسِخَت لفظًا وحكمًا.

قالت: ثم نُسِخْنَ بخمسٍ، هل نجدُ في كتابِ الله الآن خمسَ رضعاتٍ معلوماتٍ يُحرِّم؟ هذه نُسِخَت.

نعم عشرُ رضعاتٍ معلوماتٍ هذه نُسِخَت لفظًا وحكمًا، نُسِخَت بماذا؟ بسنةِ النبي ﷺ، فخمسُ رضعاتٍ معلوماتٍ هذه متواترةٌ في سنةِ النبي ﷺ.

فلفظُ العشرِ ليس موجودًا في القرآن، وحكمُ العشرِ كذلك رُفِع، فَرُفِعَ اللفظُ والحكمُ.

وهذا الحديثُ طَعِنَ فيه بعضُ الناس، فطعنوا من جهةِ أن الذي رواه مسلم دون البخاري، وهذا ليس بمطعن، لأن الأمةَ اتفقت على أن ما جاء في الصحيحين فهو صحيح، ومما تلقته الأمةُ بالقبول.

وطُعِنَ فيه كذلك أن عائشةَ -رضي الله عنها- قالت: فتوُفِّيَ رسولُ الله ﷺ

وهنَّ مما يُتلى في الكتاب، مع أننا لو نظرنا في القرآن ما وجدنا ذلك، فهذا طعنٌ في الصحابةِ ؛ أنهم حذفوا من القرآن ما هو منه.

لكن العلماءَ، ومنهم الإمام الطحاوي رحمه الله قالوا: إن عائشةَ -رضي الله عنها- قالت ذلك، تقصدُ بذلك أن بعضَ الصحابةِ كان يتلون هذه الآية ولم يعلم أنها نُسِخَت، فكان يتلوها على أنها قرآن ولا يعلم أنها نُسِخَت لفظًا وحكمًا، فهذا هو المقصودُ بقولِ عائشة.

قال: وينقسم النسخُ باعتبار الناسخِ أربعةَ أقسام:

إذن في القسمةِ الأولى قسم باعتبار المنسوخ، أما باعتبارالناسخِ فالمراد الدليلَ الناسخَ، ما الذي ينسخ؟ نحن قلنا إن الذي ينسخ هو القرآن والسنة، أما الإجماعُ فلا ينسخ بنفسه؛ لأن الإجماعَ لا ينعقدُ إلا بعد موتِ النبي ﷺ، صحيح، لا إجماعَ في حياةِ النبي ﷺ.

القياسُ كذلك لا ينسخ؛ لأن القياسَ اجتهادٌ يحتملُ الخطأَ والصواب، فلا يجوزُ لنا أن نرفعَ حكمَ آيةٍ أو حكمَ حديثٍ لمجردِ اجتهاد.

إذًا الناسخُ إمّا أن يكون قرآنًا، أو سنةً.

القرآنُ قد ينسخ القرآن، فآيةٌ تنسخ آيةً، والقرآنُ قد ينسخ السنةَ، والسنةُ قد تنسخ السنةَ، والسنةُ قد تنسخ القرآن هذه قسمةٌ رباعية.

هل هذه الأقسام متفقٌ عليها أم فيها اختلاف؟ فيها ما هو متفقٌ عليه بين العلماء، وفيها ما فيه خلاف.

أما القسمُ الأول: فهو نسخُ القرآنِ بالقرآن، قال ومثاله آيتا المصابرة، وهذا قد مضى: ﴿إِنْ يَكُنْ مِنْكُمْ عِشْرُونَ صَابِرُونَ يَغْلِبُوا مِائَتَيْنِ﴾[الأنفال:65] ثم قال

بعدها: ﴿الآنَ خَفَّفَ اللهُ عَنكُمْ﴾[الأنفال:66].

وكذلك في آيةِ الصيام: ﴿فَالآنَ بَاشِرُوهُنَّ وَابْتَغُوا مَا كَتَبَ اللهُ لَكُمْ وَكُلُوا وَاشْرَبُوا﴾[البقرة:187]، فقوله: "الآن" هذا كذلك نسخٌ لما مضى.

ونسخُ القرآنِ بالسنة قال: ولم أجد له مثالًا صحيحًا.

نقول إن مذهبَ الشافعي وأحمد، وهو اختيارُ ابن قدامة، وكذلك اختيارُ شيخِ الإسلامِ ابن تيمية، أنه لا يجوزُ مطلقًا أن يُنسخ القرآنُ بالسنة. لماذا؟ لأن السنةَ تابعةٌ للقرآن، وليس القرآنُ تابعًا للسنة.

وكذلك احتجوا بأن النبي ﷺ هو المبيِّن، فإن قلنا إنَّ السُّنَّةَ تنسخُ القرآنَ، لو قلنا إنَّ السُّنَّةَ تنسخُ القرآنَ صارت السُّنَّةُ على هذا المعنى قاضيةً على ما في القرآن، والسُّنَّةُ لا ترقى إلى درجةِ القرآن.

ثم إنهم استدلُّوا كذلك من جهةِ الدليل، قال الله -تبارك وتعالى-: ﴿مَا نَنسَخْ مِنْ آيَةٍ أَوْ نُنسِهَا نَأْتِ بِخَيْرٍ مِّنْهَا أَوْ مِثْلِهَا﴾[البقرة:106]، فالله -عز وجل- قال: ﴿نَأْتِ بِخَيْرٍ مِّنْهَا﴾، فمن الذي يأتي؟

الله -تبارك وتعالى-، فدلَّ ذلك على أن القرآنَ ينسخه القرآنُ ﴿أَوْ مِثْلِهَا﴾ كذلك من القرآن، فالسُّنَّةُ ليست مثلَ القرآن، فضلًا عن أن تكون خيرًا منه، فلو قلنا إن السُّنَّةَ تنسخ القرآنَ فقد عارضنا الآية.

وقولُ الله -تبارك وتعالى- على لسانِ النبي ﷺ: ﴿قُلْ مَا يَكُونُ لِي أَنْ أُبَدِّلَهُ مِن تِلْقَاءِ نَفْسِي﴾[يونس:15]، والنسخُ تبديلٌ للحكم ورفعٌ للحكم، ﴿قُلْ مَا يَكُونُ لِي أَنْ أُبَدِّلَهُ مِن تِلْقَاءِ نَفْسِي﴾، إذًا هذا قولُ هؤلاء.

قال الشافعيُّ وأحمدُ، وهذا اختيارُ ابنِ قدامةَ وابنِ تيمية، إنه لا يجوزُ أن

ينسخ القرآنُ بالسُّنَّة، وهذا ما ذهب إليه الشيخ، وها هنا قال: ولم أجد له مثالًا صحيحًا.

وذهب جمهورُ الأصوليين إلى جوازِ نسخِ القرآنِ بالسُّنَّةِ المتواترةِ فحسب، جمهورُ الأصوليين قالوا إن السُّنَّةَ تنسخ القرآنَ، ولكن أيُّ نوعٍ من أنواعِ السُّنَّة؟ السُّنَّةُ المتواترةُ، أما سُنَّةُ الآحادِ فإنها لا تنسخ، وهذا مضى في الدرسِ الماضي.

لماذا؟ لأن القرآنَ قطعيٌّ، والآحادَ ظنيٌّ، فكيف ينسخُ القطعيُّ الظنيَّ؟ ورددنا على ذلك من كلامِ الشيخ الشنقيطي -رحمه الله-.

فالجمهورُ ذهبوا إلى جوازِ نسخِ القرآنِ بالسُّنَّةِ المتواترةِ فحسب، وعلَّتهم في ذلك التعليلُ في جوازِ نسخِ القرآنِ بالسُّنَّةِ المتواترةِ أن الجميعَ كله وحيٌ من الله -تبارك وتعالى-، والله تعالى هو الناسخُ حقيقةً.

ما المثالُ على ذلك؟ الشيخُ هنا قال: لم أجد له مثالًا صحيحًا.

والمثالُ ما ذكرناه من حديثِ عائشةَ -رضي الله عنها-، وهو قولُها: «فَنُسِخْنَ بِخَمْسِ رَضَعَاتٍ مَعْلُومَاتٍ»، وهذا متواترٌ في سنةِ النبي ﷺ، وهذا مثالٌ صحيحٌ لا يُعترضُ عليه.

وأما نسخُ القرآنِ بسنةِ الآحاد، فذكر الشيخُ له أمثلةً وردَّ عليها، فمما ذكروا أن القرآنَ يُنسخُ بالآحاد: آيةُ الوصيةِ التي قال الله -عز وجل- فيها: ﴿كُتِبَ عَلَيْكُمْ إِذَا حَضَرَ أَحَدَكُمُ الْمَوْتُ إِن تَرَكَ خَيْرًا﴾[البقرة:180].

الوصيَّةُ للوالدينِ والأقربين، فـ﴿كُتِبَ﴾ هذه من ألفاظِ الوجوب، ففي مضمونِ هذه الآيةِ أن الوصيةَ واجبةٌ. فقال النبي ﷺ: «إِنَّ اللهَ أَعْطَى كُلَّ ذِي حَقٍّ

حَقَّهُ، فَلَا وَصِيَّةَ لِوَارِثٍ»

فاللهُ يُوجِبُ، والنبيُّ ﷺ في هذا الحديثِ يقول: «لَا وَصِيَّةَ لِوَارِثٍ». فقالوا: إن هذا الحديثَ وهو حديثُ آحادٍ، يعني ليس متواترًا، نسخَ الآية.

فردَّ من اعترضَ ذلك كالشافعي فقال: هذا ليس من بابِ النسخ، لأن النسخَ رفعُ الحكم، إنما هذا من بابِ التخصيص.

فأخرجنا أصحابَ المواريثِ من هذه الآية، وبقيت الوصيةُ واجبةً للأقربين ممن ليسوا ممن يستحقُّ الميراث.

وكذلك ذكر مثالًا آخر، ولكن كما قلنا: الصحيحُ أن القرآنَ يُنسخُ بالسنة، سواءٌ كانت متواترةً أو كانت آحادًا.

لماذا؟ السبب ما ذكرناه من كلام الشنقيطي في الدرس الماضي:

قطعيةُ القرآنِ في الحكمِ في وقتِ نزوله، وليست الآيةُ قطعيةً في استمرارِ هذا الحكم، لأن الله -تبارك وتعالى- لم يُؤبِّده، وإنما ذكر حكمًا، فهذا الحكمُ قطعيٌّ في وقتِ نزوله، وليس قطعيًّا في استمرارِ هذا الحكم، وإنما هذا ظنيٌّ، وبالتالي إن كان ظنيًّا في الاستمرار فيجوز أن يُنسخ بالآحاد. وضرب مثالًا عقليًّا لذلك.

إذًا يجوز نسخُ القرآنِ بالقرآن، وهذا متفقٌ عليه، وكذلك يُنسخ القرآنُ بالسنة، قلنا والصحيح وهو قولُ جمهورِ الأصوليين أن ذلك جائز.

ثم قال بعد ذلك: الثالثُ نسخُ السُّنّةِ بالقرآن.

قال: السُّنّةُ تُنسخُ بالقرآن، فالسُّنّةُ منسوخةٌ والقرآنُ ناسخٌ.

قال: مثالُه نسخُ استقبالِ بيتِ المقدسِ الثابتِ بالسُّنّة باستقبالِ الكعبةِ الثابتِ بقولِه تعالى: ﴿فَوَلِّ وَجْهَكَ شَطْرَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ وَحَيْثُ مَا كُنْتُمْ فَوَلُّوا

وُجُوهَكُمْ شَطْرَهُ﴾[البقرة:144].

فأوَّلَ ما قَدِمَ النبيُّ -صلى الله عليه وسلم- المدينةَ، بقيَ متوجِّهًا إلى بيتِ المقدسِ ستةَ عشرَ شهرًا أو سبعةَ عشرَ شهرًا، كما جاء في حديثِ البراءِ، ثم أخذَ النبيُّ -صلى الله عليه وسلم- يُقلِّبُ وجهَه في السماءِ ينتظرُ نزولَ الوحي، فأنزلَ اللهُ -تبارك وتعالى-: ﴿فَلَنُوَلِّيَنَّكَ قِبْلَةً تَرْضَاهَا فَوَلِّ وَجْهَكَ شَطْرَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ﴾[البقرة:144].

فالنبيُّ -صلى الله عليه وسلم- في أوَّلِ أمرِه كان مستقبِلًا بيتَ المقدسِ بالسُّنّةِ الفعلية. قال الشيخ -رحمه الله- في شرحِ هذه الرسالة: فإن قال قائل: اتجاهُ النبيِّ -صلى الله عليه وسلم- إلى بيتِ المقدسِ ثابتٌ بالقرآن، لقولِ اللهِ تعالى: ﴿أُولَئِكَ الَّذِينَ هَدَى اللهُ فَبِهُدَاهُمُ اقْتَدِهْ﴾[الأنعام:90]، يعني أنَّ النبيَّ -صلى الله عليه وسلم- كان متابعًا لمن سبقه من الأنبياءِ، وذلك لقولِ اللهِ -عزَّ وجلَّ-: ﴿فَبِهُدَاهُمُ اقْتَدِهْ﴾[الأنعام:90].

فاللهُ -تبارك وتعالى- بعد أن ذكر في سورةُ الأنعام ثمانيةَ عشرَ نبيًّا، ذُكِرَت هذه الآية، فهذا دليلٌ على أنَّ اتِّباعَ النبيِّ -صلى الله عليه وسلم- قِبلةَ بيتِ المقدسِ كان بالقرآن.

قال: الجوابُ ما قاله شيخُ الإسلامِ ابن تيمية -رحمه الله-: إنَّ قِبلةَ الأنبياءِ هي المسجدُ الحرام، ولم يكن لأحدٍ من الأنبياءِ قبلة إلا المسجدُ الحرام، لقولِ اللهِ -عزَّ وجلَّ-: ﴿إِنَّ أَوَّلَ بَيْتٍ وُضِعَ لِلنَّاسِ لَلَّذِي بِبَكَّةَ مُبَارَكًا﴾[آل عمران:96].

لكن اتِّجاهَ الناسِ إلى بيتِ المقدسِ من تحريفِ أهلِ الكتاب، وعلى هذا

يكون المثالُ الذي ذكرناه مثالًا سليمًا.

ونحن نعلم أن النبيّ -صلى الله عليه وسلم- كان يُحبُّ في بدايةِ أمرِه أن يُوافقَ أهلَ الكتابِ ما لم يُنهَ عن ذلك، فكان يُوافقُهم في هذا الأمر، ويدعو ربَّه -تبارك وتعالى-، ويُقلِّبُ نظرَه في السماءِ يرجو أن يُحوَّلَ إلى المسجدِ الحرام، إلى أن قال اللهُ -عزَّ وجلَّ- له: ﴿قَدْ نَرَىٰ تَقَلُّبَ وَجْهِكَ فِي السَّمَاءِ فَلَنُوَلِّيَنَّكَ قِبْلَةً تَرْضَاهَا فَوَلِّ وَجْهَكَ شَطْرَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ﴾[البقرة:144].

ومن أهلِ العلمِ من منع أن تُنسخَ السُّنّةُ بالقرآن، لا من جهةِ الثبوتِ وعدمه أوأن هذا أقوى وهذا أضعف ، وإنَّما من جهةِ أنَّ اللهَ -تبارك وتعالى- جعل السُّنّةَ بيانًا للقرآن، فكيف يكون القرآنُ بيانًا للسُّنّة؟

قالوا: إنَّ اللهَ -تبارك وتعالى- قال: ﴿وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ﴾[النحل:44]، فهذه الآيةُ فيها أنَّ الذِّكرَ الذي هو السُّنّةُ بيانٌ للقرآن، فلو قلنا: إنَّ القرآنَ ينسخُ السُّنّةَ، فهذا معناه أنَّ القرآنَ هو الذي يُبيِّنُ السُّنّةَ، وهذا يُخالفُ دلالة الآية السابقة. فقال أبو المظفَّر السمعاني -رحمه الله-: وليس في الآيةِ أنَّ السُّنّةَ مقصورةٌ على البيانِ فقط، أو أنَّ البيانَ مقصورٌ على السُّنّة، فقد يكونُ البيانُ من القرآنِ نفسِه، وكذلك من القرآنِ للسُّنّة.

الرابعُ، وهو كثيرٌ: نسخُ السُّنّةِ بالسُّنّة، أن تُنسخَ السُّنّةُ بالسُّنّة.

قال: وهذا كثيرٌ، ومثالُه قولُ النبيِّ -صلى الله عليه وسلم-: «كنتُ نهيتُكم عن النبيذِ في الأوعيةِ، فاشربوا فيما شئتم، ولا تشربوا مسكرًا»، وكذلك قولُ النبيِّ -صلى الله عليه وسلم-: «كنتُ نهيتُكم عن زيارةِ القبورِ، ألا فزوروها».

وكذلك نسخُ الصلواتِ من خمسينَ إلى خمس، فإنَّ الصلاةَ أوَّلَ ما

فُرضت فرضت خمسين، ثم بعد ذلك نُسخت، كلما نزلَ النبيُّ -صلى الله عليه وسلم- إلى موسى عليه الصلاةُ والسلام، قال له: ارجعْ إلى ربِّك فاسألْه التخفيف، فتُنسخُ الخمسون إلى ما هو أدنى، إلى ما هو أدنى، إلى أن وصلت إلى خمسِ صلواتٍ في العمل، وخمسين في الأجر.

وهذا المثالُ مثالٌ صحيحٌ للنَّسخِ قبل التمكُّنِ من الفعل، أي أنَّ النسخَ من الممكن أن يقعَ قبل التمكُّنِ من الفعل، يَشرِّعُ اللهُ -تبارك وتعالى- حكمًا ما، ثم بعد ذلك ينسخُ هذا الحكم قبل أن يتمكَّنَ العالِمُ به من العملِ، لأنَّ اللهَ شرع الصلاة خمسين، ولم يُصلِّها النبيُّ -صلى الله عليه وسلم-، ثم بعد ذلك إلى الأدنى إلى الأدنى، ولم يُصلِّها النبيُّ -صلى الله عليه وسلم-، فنُسِخَت قبل أن يتمكَّنَ النبيُّ -صلى الله عليه وسلم- من فعلِها.

ومثالٌ آخرُ كذلك لنسخِ السُّنّةِ بالسُّنّة، وللنَّسخِ قبل التمكُّنِ من الفعل أنَّ النبيَّ -صلى الله عليه وسلم- لما سألَ الصحابةَ عن هذه اللحومِ التي تغلي بها القدور، فأخبروه أنها لحومُ الحُمُرِ الأهلية، أمرَ النبيُّ -صلى الله عليه وسلم- بكسرِ هذه القدور، فهذا تشريعٌ من النبيِّ -صلى الله عليه وسلم-، فقال بعضُ الصحابةِ للنبيِّ: أو نغسلُها يا رسولَ الله؟ قال: «اغسلوها»، فهذا كذلك نسخٌ للسُّنّةِ بالسُّنّة، وهو كذلك نسخٌ للفعلِ قبل أن يتمكَّنوا منه.

وكذلك من السُّنّة أنَّ النبيَّ -صلى الله عليه وسلم- لما أمرَ بتحريقِ أناسٍ ما، ثم لما همَّ الصحابةُ بالخروجِ لتحريقِهم ، ردَّهم النبيُّ -صلى الله عليه وسلم- ونهاهم عن ذلك، وقال: «فإنه لا يُعذِّبُ بالنارِ إلا ربُّ النار».

وكذلك نسخُ نكاحِ المتعة، فنكاحُ المتعة كان جوازُه مشروعًا بالسُّنّة، ثم بعد

ذلك نُسِخَ بالسُّنّة. الشاهدُ أنَّ نسخَ السُّنّةِ بالسُّنّة كثيرٌ، وثابتٌ موجودٌ.

قال: حكمةُ النسخ. قال: للنسخِ حِكَمٌ متعددةٌ. ولا شكَّ أنَّ أحكامَ اللهِ -تبارك وتعالى- مُعلَّلةٌ، هذا هو الأصلُ فيها، ولذلك تجدُ كثيرًا في القرآن: ﴿لِذَٰلِكَ﴾، وتجدُ (كي) التي تُفيدُ التعليل، واللامَ التي تُفيدُ التعليل، إلى غيرِ ذلك مما بيَّن العلماء ومنهم أهلُ السُّنّة أنها تبين الحكمة من التشريع، وخالف في ذلك الأشاعرة.

يقولون: إنَّ أحكامَ اللهِ -تبارك وتعالى- غيرُ مُعلَّلة، فهو سبحانه ﴿لَا يُسْأَلُ عَمَّا يَفْعَلُ وَهُمْ يُسْأَلُونَ﴾[الأنبياء:23]، ومن ثم قالوا: لو أنَّ اللهَ -تبارك وتعالى- عذَّبَ الصالحَ وأثابَ العاصي، فإنَّ هذا مقتضى مشيئتِه وحكمتِه -سبحانه وتعالى-، وهذا خلافُ الكتابِ والسُّنّةِ والعقلِ كذلك، لأنَّ اللهَ -تبارك وتعالى- لا يفعلُ إلا الكمالَ في حقِّه، فأحكامُ اللهِ مُعلَّلة.

ولذلك ألَّفَ شيخُ الإسلامِ ابن القيم -رحمه الله- كتابًا عظيمًا ردًّا على الأشاعرةِ والمعتزلة، وهو كتابُ شفاء العليل في القضاء والقدر والحكمة والتعليل، هذا الكتابُ ألَّفه، وهو كتابٌ عظيمٌ جليلٌ جدًّا في هذا الباب، في بابِ القضاءِ والقدر، لم يُؤلَّفْ مثلُه في الإسلام، ردَّ فيه على الأشاعرةِ الذين ينفونَ تعليلَ أحكامِ وأفعالِ اللهِ -تبارك وتعالى-. كما أنه رد على المعتزلةُ الذين يقولون بالتعليل، ولكنهم يقولون: إنَّ العِلَّةَ والحِكمةَ مخلوقةٌ، ولا تُنسبُ إلى اللهِ -تبارك وتعالى-.

فالنسخُ له حِكَمٌ وعللٌ، من هذه العلل:

قال: مراعاةُ مصالحِ العبادِ بتشريعِ ما هو أنفعُ في دينِهم ودنياهم.

قال الشيخُ -رحمه الله-، إذن قال قائل: ما الحكمةُ من النسخ؟ أليس اللهُ -عزَّ وجلَّ- يعلمُ أنَّ الحكمَ سيستقرُّ على ما يقتضيه الناسخ؟ فالجوابُ: بلى، ولا شكَّ، لكنَّ اللهَ -عزَّ وجلَّ- لرحمتِه وحكمتِه يجعلُ الأحكامَ تابعةً للمصالح، والمصالحُ تختلفُ من حالٍ إلى حال، فلهذا ثبتَ النسخُ في القرآنِ وفي السُّنّة.

النسخُ العامُّ والخاصُّ، فمثلًا: كلُّ نبيٍّ أُرسلَ إلى قومٍ، فإنَّ شريعتَه تنسخُ شريعةَ الأول، فشريعةُ عيسى -عليه الصلاةُ والسلام- نسخت شريعةَ موسى، وإن لم يكن النسخُ كليًّا، وشريعةُ محمدٍ -صلى الله عليه وسلم- نسخت جميعَ الشرائع.

إذا نقول: الحكمةُ من ذلك هو أنَّ الشرائعَ تبعٌ لمصالحِ العباد، والمصالحُ تختلفُ بحسبِ الأمم، وبحسبِ الأزمان، وبحسبِ المكان.

ثم ذكر الحِكَمَ التي عدَّدها.

قال: مراعاةُ مصالحِ العبادِ بتشريعِ ما هو أنفعُ لهم في دينِهم ودنياهم، لأنَّ اللهَ -تبارك وتعالى- لا ينقلُ العبادةَ من حكمٍ إلى آخرَ إلا لمصلحةٍ اقتضت ذلك، سواءٌ علمنا هذه المصلحةَ أو لم نعلمها.

مثال ذلك التدرُّجُ في التشريع حتى يظهرَ الكمال، وتظهر رحمه الله تبارك وتعالى بعباده.

قال: فأوَّلُ ما فُرضتِ الصلاةُ فُرضت ركعتين،

ولما هاجر النبي -صلى الله عليه وسلم- زِيدَ في صلاة الحَضَر، قال: وفي الخمر وهو من أبرز الأمثلة وأوضحها، جاء تحريمها على أربع مراحل:

مرحلة الإباحة من قول الله -تبارك وتعالى-: ﴿وَمِنْ ثَمَرَاتِ النَّخِيلِ وَالْأَعْنَابِ تَتَّخِذُونَ مِنْهُ سَكَرًا وَرِزْقًا حَسَنًا﴾[النحل:67] فقوله: تتخذون منه سكراً ورزقاً حسناً، هذا فيه الإباحة.

مرحلة التعريض من قول الله تعالى: ﴿قُلْ فِيهِمَا إِثْمٌ كَبِيرٌ وَمَنَافِعُ لِلنَّاسِ وَإِثْمُهُمَا أَكْبَرُ مِنْ نَفْعِهِمَا﴾[البقرة:219].

مرحلة التوقيت، وهي التي بعد ذلك، فلا يجوز لك أن تشرب الخمر في وقت معين، وهي قول الله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَقْرَبُوا الصَّلَاةَ وَأَنْتُمْ سُكَارَىٰ...﴾[النساء:43].

ثم مرحلة التَّحريم، وهي قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْمَيْسِرُ وَالْأَنْصَابُ وَالْأَزْلَامُ رِجْسٌ مِنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ فَاجْتَنِبُوهُ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ﴾[المائدة:90].

فهذا التدرج مطلوب، لأن الناس لو صُدِموا في بادئ الأمر في أمر اعتادوه وألفوه، بل كان عندهم كشرب الماء، فهذا لا شك أنه شاق جداً على النفوس، ولذلك لما حصل هذا التدريج جاء في صحيح البُخاري، أن أنسًا -رضي الله عنه- كان يسقي طلحة بن عبيد الله وجماعةً معه من الصحابة الخمر، فجاء رجل فقال: أشهد أن الخمر قد حُرِّمت، وأن رسول الله -صلى الله عليه وسلم- قد نزل عليه قرآن يُحرِّم الخمر، فماذا قال طلحة بن عبيد الله؟ قال: قم يا أنس فأهرق الخمر. فأُهريقت الخمر.

بمجرد أن جاءهم خبر عن رسول الله -صلى الله عليه وسلم- أهرقوا، لماذا؟ لأن النفوس تدرجت في تركها حتى سَهُل الأمر عليهم.

قال: ومراعاة مصالح العباد في تشريع ما هو أنفع لهم في دينهم ودنياهم، قال: لأن المصالح تختلف من شخص لآخر، ومن زمان إلى زمان، ومن مكان إلى مكان، ومن حال إلى حال، فحال الناس أول ما نزل الشرع ليس كحالهم حيث استقر الإيمان في قلوبهم، ولذلك تقول عائشة: إن أول ما نزل نزل ذكر الجنة والنار ولم تُنزَّل الأحكام، لماذا؟ حتى تتطلع النفوس ويستقر الإيمان في قلوب الناس، فإن آمنوا فيسهل عليهم بعد ذلك أن يتقبلوا شرع الله -تبارك وتعالى.

قال: ثانيًا: لتطور الشرع أو لتطور في التشريع حَتّى يبلُغَ الكمال، كما مضى في الأمثلة السابقة.

ثالثًا: اختبارُ المُكلَّفين باستعدادهم لقبول التَّحوُّل من حُكمٍ لآخر ورضاهم بذلك، وهذا أشدُّ ما يكون على النُّفوس، ولذلك قال الله -عز وجل-: ﴿وَمَا جَعَلْنَا الْقِبْلَةَ الَّتِي كُنتَ عَلَيْهَا إِلَّا لِنَعْلَمَ مَنْ يَتَّبِعُ الرَّسُولَ مِمَّنْ يَنقَلِبُ عَلَى عَقِبَيْهِ وَإِنْ كَانَتْ لَكَبِيرَةً﴾[البقرة:143] فهذا الأمر كبير ﴿إِلَّا عَلَى الَّذِينَ هَدَى اللهُ﴾.

فالنَّسْخ قد يكون أحيانًا اختبارًا للمكلَّفين، خاصَّة إذا كان من الأخف إلى الأثقل، أو إن كان فيما يخالف الهوى، كتحويل القبلة، ولذلك ارتدَّ أناسٌ في تحويل القبلة، وتكلَّم من تكلَّم من اليهود بسبب هذا الأمر.

رابعًا: اختبارُ المكلَّفين بقيامهم بوظيفة الشكر، وهذا إذا كان النَّسْخ من الأثقل إلى الأخف، فالله -عز وجل- يشرع ذلك حتى يشكره العباد، أما إن كان من الأخف إلى الأثقل فيعبدون الله -تبارك وتعالى- بالصبر والرضا بما قدَّره الله -عز وجل.-

فالمرء دائمًا يدور بين الصبر والشكر، كما قال النبي -صلى الله عليه وسلم- في

أمر المؤمن: «إن أصابته ضراء صبر فكان خيرًا له، وإن أصابته سراء شكر فكان خيرًا له»

قال الشيخ -رحمه الله- بعد أن انتهى من باب النسخ: قال الأخبار.

قال: تعريف الخبر: الخبر لغةً النبأ، والمرادُ به هنا: ما أُضيفَ إلى النبي -صلى الله عليه وسلم- من قولٍ أو فعلٍ أو تقريرٍ أو وصفٍ، وقد سبق الكلامُ على أحكامٍ كثيرةٍ من القول.

بدأ المصنف -رحمه الله- بتعريف الخبر، فقال: الخبر لغةً بمعنى النبأ، وذكر أن بعضَ أهلِ العلمِ فرَّق بينهما؛ لأن النبأ فيما يُستقبل، أما الخبر ففيما مضى.

وقال الصحيحُ إنهما بمعنى واحد، إلا إذا دلَّ السياقُ والقرينةُ على اختلافِ المعنى.

وأما في الاصطلاح، فعرَّفه بتعريف السنة، فالسنةُ عند الأصوليين تختلف عن السنة عند المحدثين، عنها عند الفقهاء، عنها عند علماء الاعتقاد.

فقال ها هنا: المرادُ بالخبر في هذا الباب: ما أُضيفَ إلى النبي -صلى الله عليه وسلم- من قولٍ أو فعلٍ أو تقريرٍ أو وصفٍ، فكلُّ ما أُضيفَ إلى النبي -صلى الله عليه وسلم- فيدخلُ في باب السنة، وكان موضوعُ حديثِنا اليوم في خطبةِ الجمعة عن هذا المعنى. وأن الناسَ ضيَّقوا معنى السنة، فإذا ذُكرتِ السنةُ انصرفَت أذهانُ كثيرٍ من الناسِ إلى السنةِ التي هي بمعنى المندوب: إن فعلتَهُ أُجِرتَ، وإن تركتَهُ لا تأثم، أما سنةُ النبي -صلى الله عليه وسلم- على هذا التعريف فهي الدين.

ولذلك ذكر البربهاري -رحمه الله- في مقدمةِ الاعتقاد أنه قال: اعلم رحمك

الله أن السنةَ هي الإسلام، وأن الإسلامَ هو السنة، فالمرادُ ها هنا ما هو مرادفٌ للسنة.

قال: ما أُضيفَ إلى النبي -صلى الله عليه وسلم- من قولٍ، وهذا كما قال المصنف -رحمه الله- مضى، فإننا في الكلام على العام والخاص، والناسخ والمنسوخ، والمطلق والمقيد، ذكرنا كثيرًا من أحاديثِ النبي -صلى الله عليه وسلم- القولية، فهذه سنةٌ قولية.

ومنها ما يُمثَّل به غالبًا للسنة القولية، وهو حديثُ النبي -صلى الله عليه وسلم-: «إنما الأعمالُ بالنيات».

فعلٍ للنبي -صلى الله عليه وسلم-، كقولِ الصحابي مثلًا: كان إذا سجد فرَّج بين يديه -صلى الله عليه وسلم- حتى ظهر بياضُ إبطيه، أو تقريرٍ، كقولِ النبي -صلى الله عليه وسلم-.

للجاريةِ: «أين الله؟» قالت: في السماءِ، قال: «من أنا؟» قالت: أنتَ رسولُ الله، فأقرَّها النبي -صلى الله عليه وسلم- على قولِها.

أو وصفٌ للنبي -صلى الله عليه وسلم- خَلقًا وخُلُقًا، فكان النبي -صلى الله عليه وسلم- أجملَ الناس، وقال أنسٌ في بيانِ خُلُقِ النبي -صلى الله عليه وسلم-: إنه عاشرَهُ عشرَ سنواتٍ، فما قال له لشيءٍ فعلَهُ: لِمَ فعلتَهُ؟ ولا لشيءٍ لم يفعلْهُ: لِمَ لم تفعلْهُ؟ كما كان خُلُقُهُ القرآن كما تقول عائشة -رضي الله عنها-.

فانتهى في هذه الأبواب التي مضت من ذكرِ كثيرٍ من السنةِ القوليةِ للنبي -صلى الله عليه وسلم-، وهنا يتكلم عن السنةِ الفعلية.

السنةُ الفعليةُ من الأهمية بمكان، ولذلك صنَّف كثيرٌ من العلماء في بيانِ

أنواعِ سنةِ النبي -صلى الله عليه وسلم- الفعلية، ولعلَّ من أجمعِها ما صنَّفه محمدُ سليمان الأشقر -رحمه الله- -وعفا عنه- في رسالةِ الماجستير أو الدكتوراه، تُسمى: أفعال الرسول -صلى الله عليه وسلم-.

والمصنفُ هنا ذكر أن أفعالَ النبي -صلى الله عليه وسلم- تنقسمُ إلى أنواعٍ خمسة:

- فمنها ما فعلَهُ النبي -صلى الله عليه وسلم- على سبيلِ الجِبِلَّة
- ومنها ما فعله النبي -صلى الله عليه وسلم- على سبيلِ العادة
- ومنها ما فعله النبي -صلى الله عليه وسلم- خصوصيةً له، يعني لم يُشركْهُ غيرُه من الأمة، بل عاب على من شاركَهُ في ذلك.
- ومنها ما فعله النبي -صلى الله عليه وسلم- تعبُّدًا لله -تبارك وتعالى-، يعني ظهر فيه التعبد، فلم يكن من بابِ الجِبِلَّة ولا العادة.
- ومنها ما فعله النبي -صلى الله عليه وسلم- بيانًا لمجملِ القرآن، فجاء في القرآن نصوصٌ مجملةٌ فبيَّنها النبي -صلى الله عليه وسلم-.

وهذه الأنواعُ التي ذكرها لها تفاصيلُ سيأتي بيانُها في كلامِ الشيخ -رحمه الله-.

قال: المرادُ به هنا، يعني بالخبر، ما أُضيفَ إلى النبي -صلى الله عليه وسلم- من قولٍ أو فعلٍ أو تقريرٍ أو وصفٍ.

ثم قال: وأما الفعل، بعد أن ذكر أن القول مضى الكلامُ عليه، وأما الفعل فإن فعلَهُ -صلى الله عليه وسلم- أنواع:

الأول: ما فعله بمقتضى الجِبِلَّة، كالأكلِ والشربِ والنوم، فلا حكمَ له

في ذاته.

ما فعله النبي -صلى الله عليه وسلم- على سبيلِ الجِبِلَّة، أي هذا من طبيعةِ الإنسان، لا يختلف فيها إنسانٌ عن إنسان، كالأكلِ والشربِ والنوم.

ومنها ما فعله النبي -صلى الله عليه وسلم- على سبيلِ العادة، كموافقته لقومه في زِيِّهم، فقد كان النبي -صلى الله عليه وسلم- يلبسُ القميصَ، ويلبسُ العمامةَ، ويلبسُ النعالَ السبتية، كان النبي -صلى الله عليه وسلم- يلبسُ هذه الأمورَ موافقةً لقومِه، لأن عادةَ قومِه في هذا الوقت كانت كذلك.

ومنه ما كان خاصًّا بالنبي -صلى الله عليه وسلم-، أي لا يشاركه أحدٌ في هذا الفعل، كالهبةِ أن تهبَ المرأةُ نفسَها للنبي -صلى الله عليه وسلم-، وكالوصال، فكان النبي -صلى الله عليه وسلم- يُواصِلُ ولا يُفطر، ويقول: «إني لستُ كهيئتِكم، إني أبيتُ يُطعِمُني ربي ويسقينِ» -صلى الله عليه وسلم-، والزيادةُ على أربعٍ بالنسبةِ للزواج من النساء.

ومنها ما فعله النبي -صلى الله عليه وسلم- تعبُّدًا، هذا الفعلُ ظهر فيه التعبُّدُ من النبي -صلى الله عليه وسلم-، كسائرِ أفعالِ التعبد، كاستعمالِ السواك وأداءِ النوافل.

فالسواكُ الأصلُ فيه أنه للتنظيف، فلما قال النبي -صلى الله عليه وسلم-: «إنه مطهرةٌ للفمِ مرضاةٌ للربِّ»، دلَّ هذا على أن النبي -صلى الله عليه وسلم- يفعلُهُ من بابِ التعبُّد، وكذلك أداءُ النوافل، فهذه لم يأمرْ

بها النبي -صلى الله عليه وسلم-، إنما الذي جاء به أنه فعلَ هذه النوافل.

ومنه ما فعله بيانًا لمجملِ القرآن، أي جاء أمرٌ في القرآن مجملٌ، لا نعلمُ عددَه، لا نعلمُ صفتَه، كيفيتَه، ففعله النبي -صلى الله عليه وسلم- بيانًا لهذا المجمل.

كقولِ اللهِ تعالى: ﴿وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ﴾[البقرة:43]، وقد ذكرنا أن النبي -صلى الله عليه وسلم- صلَّى على المنبر، ثم نزل فسجد في أصلِ المنبر، وقال: «إنما فعلتُ ذلك لتأتموا بي ولتعلموا صلاتي».

فـ﴿وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ﴾ هذا مجملٌ من جهة، وبيَّن من جهة، بيَّن من جهةِ وجوبِ الصلاة، لأن الأصلَ في الأمر أنه يفيدُ الوجوب، وهو مجملٌ من جهةِ عدمِ معرفةِ كيفيةِ الصلاة، فبيَّنها النبي -صلى الله عليه وسلم-.

وكلُّ مسألةٍ من هذه المسائل الخمس لها أحكامٌ ذكرها المصنف -رحمه الله-، أعني ما حكمُ الاقتداءِ بالنبي -صلى الله عليه وسلم- في بابِ الجِبلَّة، أو في بابِ العادة، أو في بابِ الخصوصية، أو التعبد، أو في بيانِ مجملِ القرآن؟

فقال -رحمه الله-: وأما الفعلُ، فإنَّ فعلَه -صلى الله عليه وسلم- أنواعٌ:

ما فعله بمقتضى الجِبلَّةِ، كالأكلِ والشربِ والنومِ، فلا حكمَ له في ذاتِهِ.

قلنا: لأنَّ هذا من طبيعةِ الجِبلَّةِ، ومن طبيعةِ البشرِ، ولكن قد يكون مأمورًا به أو منهيًّا عنه لسببٍ. هذا الحكمُ الجِبلِّيُّ في أصلِهِ لا حكمَ له، صحيح، ومع ذلك قد يكون مأمورًا به أو منهيًّا عنه.

الأصلُ في الطعامِ أنه من فعلِ الجِبلَّةِ، ومع ذلك إنسانٌ أمسك عن الطعامِ

ولا يأكل، فلما ذهب إلى المعالجِ الطبيبِ قال له: واجبٌ عليك أن تأكلَ، وإلا قتلتَ نفسَكَ.

فالأصلُ في الطعامِ أنه من أفعالِ الجِبِلَّةِ، ومع ذلك أخذ حكمًا آخرَ، فقد يكون مأمورًا به أو منهيًّا عنه.

إنسانٌ آخر كلَّما جلس على المائدةِ قام آخرَ القوم، يأكل كثيرا، ثم بعد ذلك يُصابُ بعُسرِ هضمٍ، وبِتُخمةٍ، ويُنقلُ إلى الطبيبِ، فهذا كثرةُ الأكلِ في حقِّه حرامٌ.

ولذلك قال شيخُ الإسلامِ ابنُ تيميةَ -رحمه الله-: يحرمُ الأكلُ إذا خافَ الإنسانُ التأذِّيَ به، فلو أنَّ إنسانًا خافَ التأذِّيَ بهذا الطعامِ، لا يلائمُ جسدَه، فهذا إن أكل هذا الطعامَ فإنه يتسببُ في ضَرَرِ جسدِهِ، ومن ثم يُحرَّمُ من هذه الجهةِ.

أمّا الطعامُ والشرابُ، فهو في ذاتِهِ من أفعالِ الجِبِلَّةِ، ولذلك قال: ولكن قد يكون مأمورًا به أو منهيًّا عنه لسببٍ.

وقد يكون له صفةٌ مطلوبةٌ، فهذه الصفةُ زائدةٌ على أصلِ الطعامِ والشرابِ، كالأكلِ باليمينِ، فقد أمر النبي -صلى الله عليه وسلم- بالأكلِ باليمينِ، ونهى عن الأكلِ بالشمالِ، وبيَّن أنَّ الشيطانَ يأكلُ بشمالِهِ، فقد يكون له صفةٌ مطلوبةٌ كالأكلِ باليمينِ، أو منهيًّا عنه كالأكلِ بالشمالِ، فعلى هذه الصفةِ يقتدي المرءُ بنبيِّهِ -صلى الله عليه وسلم-.

وأمّا في أصلِ فعلِ الجِبِلَّةِ، فما فعله النبي -صلى الله عليه وسلم- على مقتضى الجِبِلَّةِ، فإنَّه لا يُشرَعُ للمرءِ أن يقتدي بنبيِّهِ -صلى الله عليه وسلم-.

جاء عن النبي -صلى الله عليه وسلم- أنه في دفعه من عرفةَ إلى مزدلفةَ وقف في أثناءِ الطريقِ وبالَ وتوضأ وضوءًا خفيفًا، والبولُ من فعلِ الجِبِلَّةِ، ولم يكن

النبي -صلى الله عليه وسلم- يقصد أن يبول في هذا الموضع.

فكان ابنُ عمرَ -رضي الله عنهما- إذا أتى هذا المكان فعل كفعل النبي -صلى الله عليه وسلم-، وهذا لم يوافقه عليه أحد من أصحابِ النبي -صلى الله عليه وسلم-.

ولذلك قال شيخُ الإسلامِ ابنُ تيميةَ -رحمه الله-: إنَّ ابنَ عمرَ -رضي الله عنهما- انفرد عن بقيةِ الصحابةِ في هذا الفعل. لماذا؟ لأنَّ هذا الفعلَ وقع اتفاقًا من النبي -صلى الله عليه وسلم-، على أنَّ بعضَ العلماءِ قال: إنَّ التأسِّيَ بالنبي -صلى الله عليه وسلم- حتى في مثل هذه الأمور يُشرَعُ، واستدلَّ بقولِ الله تعالى: ﴿لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ اللهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ﴾[الأحزاب:21].

فقالوا: قولُ الله تعالى (فِي رَسُولِ اللهِ)، أي في كلِّ ما فعله النبي -صلى الله عليه وسلم-، ويدخل في ذلك أفعالُ الجِبِلَّةِ، ولكن نحن لو نظرنا إلى الآيةِ نجد أنَّ الله تعالى قال: في رسولِ الله، يعني في هذه الصفةِ، وليس في ذاتِ النبي -صلى الله عليه وسلم-.

هذا الأمرُ الأولُ.

القسمُ الثاني: ما فعله النبي -صلى الله عليه وسلم- على سبيلِ العادةِ، كصفةِ اللباسِ، فمباحٌ في حدِّ ذاتِهِ، وقد يكون مأمورًا به أو منهيًّا عنه لسببٍ.

صفةُ النبي -صلى الله عليه وسلم- التي كان يفعلُها في هذا القسم إنما كان يفعلُها من بابِ موافقة عادة قومه.

يقول الشيخُ -رحمه الله-: فقد عاش النبي -صلى الله عليه وسلم- مع أناسٍ يتعمَّمون، ويلبسون الأزرَ والرداءَ، فصار يتعمَّمُ، ويلبسُ الإزارَ، ويلبسُ

الرداءَ، وهذا الذي يَفعلُ على سبيلِ العادةِ، حكمُه أنه مباحٌ، فالأصلُ في اللباسِ أنه مباحٌ، أو يقالُ: إنَّ المرءَ يُسنُّ له أن يوافقَ عادةَ قومِهِ في اللباسِ إلا أن كان هذا اللباسُ ممّا يخالفُ شرعَ اللهِ -تبارك وتعالى-. فالإنسانُ يوافقُ قومَهُ فيما كان من سُنَنِ العادةِ ولم يُخالِفْ الشرعَ.

الثالثُ: ما فعله النبيُّ -صلى الله عليه وسلم- على وجه الخصوصيةِ، فيكونُ النبيُّ -صلى الله عليه وسلم- مختصًّا به، كالوصالِ في الصومِ، والنكاحِ في الهبةِ، ولذلك لَمَّا واصَلَ النبيُّ -صلى الله عليه وسلم- ونهاهم عن الوِصالِ قالوا: يا رسولَ اللهِ إنَّكَ تُواصِلُ، فقال النبيُّ -صلى الله عليه وسلم-: «إِنِّي لَسْتُ كَهَيْئَتِكُمْ، إِنِّي أُطْعَمُ وَأُسْقَى»، أو «إِنِّي أَبِيتُ عِنْدَ رَبِّي يُطْعِمُنِي وَيَسْقِينِي».

وليس المقصودُ هنا بالطعامَ الطعام الحسي، ولا الشرابُ؛ لأنَّ هذا لا يَصِحُّ عليه أنَّه وِصالٌ.

ولكن كما يقول ابنُ القيمِ -رحمه الله-: هو ما ينزلُ على النبيِّ -صلى الله عليه وسلم- من الرحمةِ والسَّكينةِ والأُنسِ باللهِ -تبارك وتعالى-، ممَّا يؤدِّي إلى شِبَعِ النفسِ والروحِ، والتغذِّي بهذه المعارفِ والعلومِ التي تُغنيه عن الطعامِ عن الطعامِ والشرابِ. كذلك نِكاحُ الهِبَةِ، فهذا خاصٌّ بالنبيِّ -صلى الله عليه وسلم-، قال تعالى: ﴿وَامْرَأَةً مُؤْمِنَةً إِنْ وَهَبَتْ نَفْسَهَا لِلنَّبِيِّ إِنْ أَرَادَ النَّبِيُّ أَنْ يَسْتَنْكِحَهَا خَالِصَةً لَكَ مِنْ دُونِ الْمُؤْمِنِينَ﴾[الأحزاب:50]. فهذا تكونُ زوجةً للنبيِّ -صلى الله عليه وسلم- بلا صداقٍ، وهذا لا يكونُ إلا للنبيِّ -صلى الله عليه وسلم-.

لكن انتبه: الأصل في أفعالِ النبيِّ -صلى الله عليه وسلم- التأسِّي، فلا يُقالُ في شيء: إنَّ هذا خاصٌّ بالنبيِّ -صلى الله عليه وسلم- إلا إذا كان هناك دليلٌ

واضحٌ ظاهرٌ على ذلك، فالأصلُ أن نتأسّى بالنبيِّ -صلى الله عليه وسلم-.

الرابعُ: ما فعله تعبُّدًا، فواجبٌ عليه حتى يحصلَ البلاغُ لوجوبِ التبليغِ عليه، ثم يكونُ مندوبًا في حقِّه وحقِّنا على أَصَحِّ الأقوالِ، وذلك لأنَّ فعلَه تعبُّدًا يدلُّ على مشروعيتِهِ، والأصلُ عدمُ العقابِ على التركِ، فيكونُ مشروعًا لا عقابَ في تركِهِ، وهذه حقيقةُ المندوبِ.

قال: مثالُ ذلك حديثُ عائشةَ -رضي الله عنها- أنها سُئِلَت: بأيِّ شيءٍ كان النبيُّ -صلى الله عليه وسلم- يبدأُ إذا دخل بيتَه؟ قالت: «بالسِّواكِ». قال: فليس في السِّواكِ عند دخولِ البيتِ إلا مجردُ الفعلِ، فيكونُ مندوبًا.

ومثالٌ آخر: كان النبيُّ -صلى الله عليه وسلم- يُخلِّلُ لِحْيَتَهُ في الوضوءِ، فتخليلُ اللحيةِ ليس داخلًا في غسلِ الوجهِ حتى يكونَ بيانًا لمُجمَلٍ، وإنما هو فعلٌ مجردٌ فيكونُ مندوبًا.

هذا كلامُ الشيخِ -رحمه الله- يقول: القسمُ الرابعُ: ما فعله تعبُّدًا، فواجبٌ عليه حتى يحصلَ البلاغُ لوجوبِ التبليغِ عليه؛ لأنَّ النبيَّ -صلى الله عليه وسلم- لا يتعبَّدُ ربَّه من تلقاءِ نفسِهِ، وإنما يكونُ هذا بوحيٍ يوحي اللهُ -تبارك وتعالى- إلى نبيِّهِ أن يتعبَّدَه بهذه العبادةِ، والأصلُ أنَّ الأمةَ تأتسي بالنبيِّ -صلى الله عليه وسلم- في هذه العبادةِ، وهو واجبٌ في حقِّ النبيِّ -صلى الله عليه وسلم- ابتداءً، حتى إذا تمَّ البلاغُ صار مندوبًا في حقِّه وحقِّ أُمَّتِهِ -صلى الله عليه وسلم-.

فالله -تبارك وتعالى- يأمرُ نبيَّه -صلى الله عليه وسلم- ويُوحِي إليه أن يتعبَّدَه بعبادةٍ ما، هذه العبادةُ عبادةٌ، فعليه. الأمةُ تتأسَّى بالنبيِّ -صلى الله عليه وسلم-، ولن يكون هذا البلاغُ أو معرفة الأمة بهذا الفعل إلا ببيانِ النبيِّ -صلى

الله عليه وسلم- لهذه العبادةِ، فأولُ البيانِ يكون واجبًا على النبيِّ -صلى الله عليه وسلم-، ثم بعد ذلك يكون مندوبًا في حقِّ النبيِّ -صلى الله عليه وسلم- وفي حقِّ أُمَّتِهِ.

ثم ضرب مثالًا على ذلك بالسِّواكِ، أن النبيَّ -صلى الله عليه وسلم- كان إذا دخل بيتَه كان يبدأُ بالسِّواكِ، فقولُ عائشةَ: «كان يبدأُ بالسِّواكِ» هذه حكايةُ فعلِ النبيِّ -صلى الله عليه وسلم-، فهذا يدلُّ على مشروعيته، والأصلُ عدمُ العقابِ على التركِ، فيكونُ مشروعًا أي مندوبًا، مع أنه كان في أول بيانه واجبًا في حقه صلى الله عليه وسلم.

الخامسُ: ما فعله بيانًا لمُجملٍ من نصوصِ الكتابِ أو السنةِ، فهذا واجبٌ عليه حتى يحصلَ البيانُ لوجوبِ التبليغِ عليه، ثم يكونُ له حكمُ ذلك النصِّ المُبيَّنِ في حقِّه وحقِّنا، فإن كان واجبًا كان ذلك الفعلُ واجبًا، وإن كان مندوبًا كان ذلك الفعلُ مندوبًا.

ويتضحُ ذلك بهذا المثالِ الذي ذكرناه: قال تعالى: ﴿وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ﴾[البقرة:43].

﴿وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ﴾ هذا بَيَّنَ من جهةٍ مجملٌ من جهةٍ أخرى بَيَّنَ في وجوبِ الصلاةِ، مجملٌ في كيفيَّةِ الصلاةِ. ما الواجبُ على النبيِّ -صلى الله عليه وسلم- ؟ أن يبيِّنَ كيفيَّةَ الصلاةِ، فهذه الصلاةُ منها ما هو ركنٌ، ومنها ما هو واجبٌ، ومنها ما هو مستحبٌّ مندوبٌ، هذه الأمورُ كلُّها تكونُ واجبةً ابتداءً في حقِّ النبيِّ -صلى الله عليه وسلم-؛ لأنَّه لن يحصلَ البيانُ إلا بذلك، حتى المندوبُ يكونُ واجبًا في حقِّ النبيِّ -صلى الله عليه وسلم- ابتداءً.

فإذا تمَّ البلاغُ والبيانُ من النبيِّ -صلى الله عليه وسلم- أخذَ كلُّ واحدٍ من هذه موضعَه في مكانِهِ، فكان هذا ركنًا، وكان هذا واجبًا، وكان هذا مندوبًا وهكذا.

فبيانُ النبيِّ -صلى الله عليه وسلم- للمندوبِ ابتداءً واجبٌ، ثم بعد ذلك يكونُ مندوبًا، وللواجبِ واجبٌ ثم يكونُ واجبًا، وللرُّكنِ ثم يكونُ بعد ذلك كما هو.

وهذا يتضحُ من قوله: ﴿وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ﴾[البقرة:43]، ومن قوله: ﴿وَآتُوا الزَّكَاةَ﴾[البقرة:43]، ومن قوله تعالى: ﴿وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا﴾[آل عمران:97].

ولذلك قال النبيُّ -صلى الله عليه وسلم-: «خُذُوا عَنِّي مَنَاسِككُمْ»، وقال: «صَلُّوا كَمَا رَأَيْتُمُونِي أُصَلِّي».

فبيَّن النبيُّ -صلى الله عليه وسلم- هذه الأمورَ بقوله وبفعله -صلى الله عليه وسلم-، أمَّا بقوله فهذا كثيرٌ جدًّا، وهذا منقولٌ عن كثيرٌ من أصحابِ النبيِّ -صلى الله عليه وسلم- الذين نقلوا صفةَ صلاةِ النبيِّ، وصفةَ وضوءِ النبيِّ -صلى الله عليه وسلم-، كما قال النبيُّ -صلى الله عليه وسلم- للرجلِ الذي كان لا يُحسنُ الصلاةَ «المُسِيءِ»، قال: «إِذَا قُمْتَ إِلَى الصَّلَاةِ فَأَسْبِغِ الوُضُوءَ، ثُمَّ اسْتَقْبِلِ الْقِبْلَةَ فَكَبِّرْ، ثُمَّ اقْرَأْ الْفَاتِحَةَ»، ثم بيَّن النبيُّ -صلى الله عليه وسلم- ذلك بقوله، وبيَّن بفعله بصلاته على المنبرِ، وقال: «فَعَلْتُ ذَلِكَ لِتَأْتَمُّوا بِي وَلِتَعْلَمُوا الصَّلَاةَ»، أو كما قال النبيُّ -صلى الله عليه وسلم-.

قال تعالى: ﴿وَاتَّخِذُوا مِنْ مَقَامِ إِبْرَاهِيمَ مُصَلًّى﴾[البقرة:125]، فتقدَّم النبيُّ -

صلى الله عليه وسلم- وصلَّى خلفَ مقامِ إبراهيمَ وهو يتلو هذه الآيةَ.

والركعتانِ خلفَ مقامِ إبراهيمَ سُنَّةٌ، ومع ذلك بيَّن النبيُّ -صلى الله عليه وسلم-، فبدايةُ البيانِ واجبةٌ، ثم لما استقرَّ الأمرُ واستقرَّ البيانُ والتبليغُ بعد ذلك كانت سُنَّةً، فهذا كلُّه من بيانِ المُجمَلِ الذي جاء في القرآنِ.

قال: وأمَّا تقريرُهُ -صلى اللهُ عليهِ وسلم- على الشيءِ، فهو دليلٌ على جوازِهِ على الوجهِ الذي أقرَّهُ قولًا أو فعلًا.

الإقرارُ مصدرٌ للفعلِ أقرَّ، ومادَّتُهُ: قَرر، وهي في اللغةِ إنما تكونُ للبَرْدِ ضد الحر، وتكونُ كذلك بمعنى الثباتِ واللزومِ في المكانِ، والمصدرُ القرارُ، هذا من جهةِ اللغةِ.

وأمَّا من جهةِ الاصطلاحِ: فإقرارُ النبيِّ -صلى اللهُ عليهِ وسلم- سكوتُهُ عن إنكارُ قولٍ قيلَ أو فعلٍ فُعِلَ بينَ يديهِ أو في عصرِهِ وعَلِمَ بهِ.

وهذا الحدُّ هو الذي ذكرهُ الزركشيُّ في البحرِ المحيطِ، والشوكانيُّ في إرشادِ الفحولِ، وإقرارُ النبيِّ -صلى اللهُ عليهِ وسلم- حُجَّةٌ في تقريرِ الأحكامِ الشرعيَّةِ، كما أنَّ قولَهُ حُجَّةٌ، وفعلَهُ حُجَّةٌ، فكذلك إقرارُهُ -صلى اللهُ عليهِ وسلم- حُجَّةٌ في تقريرِ الأحكامِ الشرعيَّةِ.

فإذا قَرَّ النبيُّ -صلى اللهُ عليهِ وسلم- قولًا أو فعلًا، فهذا حُجَّةٌ يُؤخذُ منهُ حكمٌ شرعيٌّ، ونقلَ الاتفاق على ذلك الحافظُ بنُ حجرٍ، نُقِلَ الاتفاقُ على أنَّ إقرارَ النبيِّ -صلى اللهُ عليهِ وسلم- حُجَّةٌ لماذا؟ لأنَّ النبيَّ -صلى اللهُ عليهِ وسلم- بُعِثَ بشيرًا ونذيرًا، ومن الوصفِ الذي وصفَ اللهُ بهِ نبيَّهُ أنَّهُ يأمرُهم بالمعروفِ وينهاهم عن المنكرِ، فهذا وصفٌ مُلازِمٌ للنبيِّ -صلى اللهُ عليهِ

وسلم- أنَّهُ يأمرُ بالمعروفِ وينهى عن المنكرِ، إذا رأى النبيُّ -صلى اللهُ عليهِ وسلم- منكرًا، فهو معصومٌ من الإقرارِ على هذا المنكرِ، فإذا أقرَّ فعلًا دلَّ هذا على أنَّ هذا الفعلَ جائزٌ، وقد يكونُ هذا الفعلُ واجبًا أو مستحبًّا أو مباحًا، فلا يسكتُ النبيُّ -صلى اللهُ عليهِ وسلم- على المنكرِ..

لماذا؟ لأنَّ هذهِ وظيفتُهُ -صلى اللهُ عليهِ وسلم-، يأمرُهم بالمعروفِ، وينهاهم عن المنكرِ.

الأمرُ الثاني: لأنَّهُ معصومٌ، عصمهُ اللهُ -تبارك وتعالى- من لحوقِ الأذى بهِ، ولذلك كان واجبًا عليهِ ألَّا يسكتَ على منكرٍ: ﴿يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ بَلِّغْ مَا أُنزِلَ إِلَيْكَ مِن رَبِّكَ وَإِن لَّمْ تَفْعَلْ فَمَا بَلَّغْتَ رِسَالَتَهُ وَاللهُ يَعْصِمُكَ مِنَ النَّاسِ﴾[المائدة: 67].

فاللهُ عاصمٌ نبيَّهُ -صلى اللهُ عليهِ وسلم-، بخلافِ غيرِهِ ، فالمرءُ قد يرى المنكرَ ولا يُنكرُهُ، لماذا؟ بسببِ المصالحِ والمفاسدِ، قد يكونُ في إنكارِ هذا المنكرِ هلاكُهُ وموتُهُ، قد يترتَّبُ على إنكارِ هذا المنكرِ منكرٌ أكبرُ منهُ، أمَّا النبيُّ -صلى اللهُ عليهِ وسلم-، فهو المُبلِّغُ عن ربِّهِ -سبحانه وتعالى-.

وإقرارُ النبيِّ -صلى اللهُ عليهِ وسلم- ليس على درجةٍ واحدةٍ:

- فأعلى أنواعِ الإقرارِ من النبيِّ -صلى اللهُ عليهِ وسلم- أن يقترنَ بهذا الإقرارِ ثناؤُهُ على الفعلِ، أي أن يُثنيَ النبيُّ -صلى اللهُ عليهِ وسلم- على هذا الفعلِ الذي أقرَّهُ، لا يكتفي بالسكوتِ، وإنَّما يُثني عليهِ كذلك .

كما أثنى على الأشعريينَ لمَّا قلَّ طعامُهم، فجعلوا يجمعونَ طعامَهم في ثوبٍ واحدٍ، ثم اقتسموا ذلك، فلمَّا رأى النبيُّ -صلى اللهُ عليهِ وسلم- ذلك أقرَّهم، ثم

قال: «فهم مني وأنا منهم»، فأقرَّ وأثنى على هذا الفعلِ، فهذا من أعلى درجاتِ الإقرارِ من النبيِّ -صلى اللهُ عليهِ وسلم-، وهذا رواهُ الشيخانِ.

- وأدنى منهُ، أن يُساعدَ النبيُّ -صلى اللهُ عليهِ وسلم- على هذا الفعلِ، يُقرُّهُ ويُساعدُ عليهِ -صلى اللهُ عليهِ وسلم-.

مثالُ ذلك ما فعلَهُ مع عائشةَ -رضي اللهُ عنها-، لمَّا أرادتْ أن تنظرَ إلى الحبشةِ وهم يلعبونَ في مسجدِ رسولِ اللهِ -صلى اللهُ عليهِ وسلم-، ساعدها

النبيُّ -صلى اللهُ عليهِ وسلم-، فكان خدُّها على كتفِ النبيِّ -صلى اللهُ عليهِ وسلم-، يسترُها، فهذا إقرارٌ منهُ ومساعدةٌ على الفعلِ.

ومثلهُ كذلك في الإقرارِ: أن يستحلَّ النبيُّ -صلى اللهُ عليهِ وسلم- ما حصلَ أو تحصَّلَ من هذا الفعلِ، فالصحابيُّ فعلَ فعلًا ما، فلمَّا أُخبِرَ النبيُّ -صلى اللهُ عليهِ وسلم- أو عَلِمَ بهِ النبيُّ -صلى اللهُ عليهِ وسلم-، استحلَّ النبيُّ -صلى اللهُ عليهِ وسلم- هذا الأمرَ، فأكلَ منهُ أو أخذَ منهُ، فهذا كذلك دليلٌ على إقرارِهِ.

وهذا لهُ أمثلةٌ كثيرةٌ، منها: أكلُ النبيِّ -صلى اللهُ عليهِ وسلم- من الصيدِ الذي صادهُ أبو قتادةَ وهو مُحرِمٌ، فإنَّهُ ما صادهُ للنبيِّ -صلى اللهُ عليهِ وسلم-، ولا لمن كان معهُ من المُحرِمينَ، وإنَّما صادهُ لنفسِهِ، فأقرَّهُ النبيُّ وأكلَ من هذا الصيدِ، وكان حمارًا وحشيًّا.

وكذلك أكلُ النبيِّ -صلى اللهُ عليهِ وسلم- من حوتِ العَنْبَرِ الذي جاءَ بهِ أبو عبيدةَ بنُ الجراحِ- رضي اللهُ عنهُ-.

وكذلك لمَّا أخبرهُ أبو سعيدٍ الخدريُّ -رضي اللهُ عنهُ- بالرُّقيةِ التي رقى بها الرجلَ في الصحراءِ، قال النبيُّ -صلى اللهُ عليهِ وسلم-: «اضربوا لي بسهمٍ»، فهذا إقرارٌ من النبيِّ -صلى اللهُ عليهِ وسلم-، واستحلالٌ لهذا الفعلِ الذي فعلوهُ.

- ودونَ ذلك في الإقرارِ أن يتبسَّمَ النبيُّ -صلى اللهُ عليهِ وسلم-، أو أن يحدثَ فعلٌ أمامَهُ أو قولٌ، فيسكتُ، يتبسَّمُ -صلى اللهُ عليهِ وسلم- أو يضحكُ، كما وقعَ منهُ -صلى اللهُ عليهِ وسلم- في قصةِ الحبرِ اليهوديِّ الذي جاءَ إلى النبيِّ -صلى اللهُ عليهِ وسلم- وقال: يا محمد، إنَّ اللهَ يضعُ السماواتِ على إصبعٍ، والأراضينَ على إصبعٍ، والماءَ والثَّرى على إصبعٍ، والشجرَ على إصبعٍ، وسائرَ الخلائقِ على إصبعٍ، ثم يهزُّهنَّ فيقولُ: أنا الملكُ.

فماذا فعلَ النبيُّ -صلى اللهُ عليهِ وسلم-؟ ضحكَ حتى بدت نواجذُهُ -صلى اللهُ عليهِ وسلم-، قبولًا لكلامِ هذا الحبرِ، ورضًا بما قالهُ هذا الحبرُ، فهذا إقرارٌ من النبيِّ -صلى اللهُ عليهِ وسلم-.

والإقرارَ لهُ شروطٌ لا بدَّ أن تُعتبرَ، هو حُجَّةٌ بالاتفاقِ، كما نقلَ ذلك الحافظُ ابنُ حجرٍ -رحمه الله-، ولكن هذا الإقرارَ لا بدَّ فيهِ من شروطٍ، حتى نقولَ إنَّ النبيَّ -صلى اللهُ عليهِ وسلم- أقرَّ ذلك الفعلَ، فإذا هو حُجَّةٌ نحتجُّ بهِ، فمن هذهِ الشروطِ:

- أن يعلمَ النبيُّ -صلى اللهُ عليهِ وسلم- بهذا الفعلِ الذي وقعَ، سواءٌ علمَ ذلك مباشرةً، يعني رآهُ -صلى اللهُ عليهِ وسلم-، أو نُقِلَ إليهِ من غيرِهِ.

وهذا قولُ جمهورِ أهلِ العلمِ، يقولون: لو لم يعلمِ النبيُّ -صلى اللهُ عليهِ وسلم-، فلا يُعتبرُ إقرارُهُ حُجَّةً، يعني لو حدثَ أمرٌ ما في زمانِ النبيِّ -صلى اللهُ عليهِ وسلم-، ولم يعلمِ النبيُّ -صلى اللهُ عليهِ وسلم-، فيقولون: إنَّ هذا الفعلَ لا يُعتبرُ حُجَّةً.

لماذا؟ لأنَّ النبيَّ -صلى اللهُ عليهِ وسلم- لم يعلمه، بينما رجَّحَ الحافظ في الفتح أن هذا ليس بشرطٍ، لماذا؟ قال: لأنه إذا لم يعلمِ النبيُّ -صلى الله عليه وسلم-، فإن الله قد علمه، واللهُ -تبارك وتعالى- لا يُقِرُّ على منكرٍ ، والزمن زمن التشريع؛ لأن هذا زمنُ نزولِ الوحي.

فحتى ولو لم يعلمِ النبيُّ -صلى الله عليه وسلم-، فإن اللهَ يعلمُ ذلك، كما سيَرِدُ بعد قليلٍ أن جابرًا -رضي الله عنه- كان يقول: كنا نعزلُ والقرآنُ ينزل، والعزلُ أمرٌ خفيٌّ، وهو أن يجامعَ الرجلُ زوجتَه، فإذا أراد أن يُفرغَ نزعَ حتى لا يكونَ الولدُ، وهذا أمرٌ خفيٌّ لا يطَّلعُ عليه النبيُّ -صلى الله عليه وسلم-، ولكن اطَّلعَ عليه اللهُ -تبارك وتعالى-.

ولذلك يقول جابرٌ: والقرآنُ ينزل، يعني لو لم يطَّلعْ عليه النبيُّ ، فإن اللهَ -تبارك وتعالى- قد اطَّلع، فالحافظُ يقول: هذا ليس بشرطٍ، لماذا؟ لأنه حتى ولو لم يعلمِ النبيُّ -صلى الله عليه وسلم- فإن اللهَ لا يُقِرُّعلى هذا المنكر.

كذلك يقول الحافظ: لأن الصحابيَّ إذا أضافَ الفعلُ إلى زمنِ النبيِّ -صلى الله عليه وسلم-، فحكمُه الرفعُ،فإذا قال جابرٌ: كنا نعزلُ، يعني في

زمنِ الوحي، فهذا حكمُه الرفعُ، لماذا؟ يقول الحافظ: لأنهم لا يُقَرُّون على فعلٍ غيرِ الجائزِ في زمنِ التشريع.

- الشرطُ الثاني: أن يكونَ المُقَرُّ -اسمُ مفعولٍ-، المُقِرُّ هذا اسمُ فاعلٍ، هو النبيُّ -صلى الله عليه وسلم- أو اللهُ -عز وجل-، إنما المُقَرُّ، اسمُ المفعولِ، وهو من وقعَ منه الفعلُ، أن يكونَ المُقَرُّ منقادًا للشرعِ، بأن يكونَ مسلمًا منقادًا مطيعًا، لا كافرًا، فتقريرُ الكافرِ لا يدلُّ على رفعِ الحرجِ والجوازِ.

فلو أن النبيَّ -صلى الله عليه وسلم- أقرَّ كافرًا على فعلٍ ما، أو على قولٍ ما، فهذا لا يدلُّ على الجوازِ ورفعِ الحرجِ، كإقرارِ النبيِّ -صلى الله عليه وسلم- لبيعِ اليهودِ والنصارى وعبادتِهم فيها، سكتَ النبيُّ -صلى الله عليه وسلم- عن هذه الأمورِ فهذا لا يدلُّ على صحتِها، غايةُ الأمرِ أن هذا يدلُّ على جوازِ إقرارِ الأئمةِ من بعده لأهلِ الذمةِ على بيعِهم وكنائسِهم، لا على صحةِ عبادتِهم. أما الإقرارُ المعتبرُ، فهي أن يكونَ المُقَرُّ مسلمًا مطيعًا منقادًا للشرطِ.

- الثالث: ألا يكونَ المُقَرُّ -كذلك اسمُ مفعولٍ- ممَّن يزيدُه الإنكارُ سوءًا، فلو أن النبيّ- صلى الله عليه وسلم- أنكرَ عليه لازدادَ سوءًا، فسُكوتُ النبيِّ -صلى الله عليه وسلم- لا يعني إقرارَه ورضاه بهذا الفعل.

كإقرارِه صلى الله عليه وسلم لبعضِ أفعالِ عبدِ اللهِ بنِ أُبيٍّ بنِ سَلولٍ، ومن كان معه من المنافقين، من أئمةِ النفاق، إذ لو أزالَ النبيُّ -صلى الله عليه وسلم- ما هم عليه من المنكرِ بقتلِهم أو غيرِ ذلك، لتحدَّثَ الناسُ

أن محمدًا -صلى الله عليه وسلم- يقتلُ أصحابَه، فسُكوتُ النبيِّ -صلى الله عليه وسلم- لا يعني رضاه كذلك، وإقرارَه على ما يفعلون.

فالنبيُّ -صلى الله عليه وسلم- إنما سكتَ للمفسدةِ الأعظمِ التي تترتَّبُ على ذلك، وكذلك سكوته عن نقضِ الكعبةِ وبنائها على قواعدِ إبراهيم، فإنه بيَّن العلةَ -صلى الله عليه وسلم-، أو أن يسكتَ النبيُّ -صلى الله عليه وسلم- لعدمِ نزولِ الوحي، وخشيةِ التقدُّمِ بين يدي اللهُ.

فأحيانًا يستحيي النبيُّ -صلى الله عليه وسلم- أن يتكلمَ في مسألةٍ لم ينزلْ فيها وحيٌ، فسُكوتُ النبيِّ -صلى الله عليه وسلم- في هذه الصورةِ لا يعني إقرارَه لهذا الفعل.

ونحن ذكرنا مثالًا قبلَ ذلك، وهو ما رآه ورواه الطُّفيلُ بنُ سَخْبَرَةَ، وهو أخو عائشةَ رضي الله عنها لأمِّها، الطفيلُ بنُ سخبرةَ رأى رؤيا أنه مرَّ على قومٍ من اليهود، فقالوا له: نعمَ القومُ أنتم، لولا أنكم تقولون: ما شاء اللهُ وشاء محمدٌ، فمرَّ على قومٍ من النصارى، فقالوا: نعمَ القومُ أنتم، لولا أنكم تقولون: ما شاء اللهُ وشاء محمدٌ -صلى الله عليه وسلم-.

فلما أصبح أخبر بها النبيَّ -صلى الله عليه وسلم-، فقال: هل أخبرتَ أحدًا؟ فقال: نعم يا رسولَ الله، فنادى النبيُّ -صلى الله عليه وسلم- في الصحابةِ، فاجتمعوا، فقال النبيُّ -صلى الله عليه وسلم-: «أما إنكم تقولون قولًا ما كان يمنعني -يعني من إنكاره- إلا الحياء»، الحياءُ من اللهِ -تبارك وتعالى- أن يتقدَّمَ بين يديه بإنكارِ أمرٍ لم ينزلْ فيه وحيٌ.

فسكوتُ النبيِّ -صلى الله عليه وسلم- على هذا الفعلِ لا يدلُّ على رضاه

وعلى جوازِه، لأن النبيَّ -صلى الله عليه وسلم- عربيٌّ، بل هو أفصحُ العربِ -صلى الله عليه وسلم-، ويعلمُ أن قولَ العربيِّ: ما شاء اللهُ وشاء محمدٌ، فإن هذه الواوَ تقتضي المشاركةَ والمقارنةَ بين مشيئةِ اللهِ ومشيئةِ النبيِّ -صلى الله عليه وسلم-.

فسكتَ، لماذا؟ لأنه ما أراد أن يتقدَّمَ بين يدي اللهِ -تبارك وتعالى-، ولذلك قال: كان يمنعني الحياءُ أن أنهاكم عن هذا، فالإقرارُ بهذه الشروطِ يكونُ حُجَّةً، وبخلافِها لا يكونُ لا يكونُ حُجَّةً.

قال المصنِّفُ -رحمه الله-: "وأما تقريرُه -صلى الله عليه وسلم- على الشيءِ، فهو دليلٌ على جوازِه على الوجهِ الذي أقرَّه قولًا أو فعلًا".

فهذا الفعلُ الذي أقرَّه النبيُّ -صلى الله عليه وسلم- قد يكونُ واجبًا، أو مستحبًّا، أو مباحًا، وابنُ القيمِ -رحمه الله- في إعلامِ الموقعين ذكرَعشراتِ الأمثلةِ من إقرارِ النبيِّ -صلى الله عليه وسلم- على أمورٍ مباحةٍ.

فالصحابةُ كانوا يأكلون ويشربون وينامون ويتعاملون ويعقدون العقودَ ويزرعون ويحصدون، كلُّ هذه معاملاتٌ وتجارةٌ، ومع ذلك كان النبيُّ -صلى الله عليه وسلم- يراها ويسكت، وهذه الأمورُ الأصلُ فيها الإباحةُ ، فإذا رأى النبيُّ -صلى الله عليه وسلم- فيها شيئًا منكرًا نبَّه على ذلك، أما بخلافِ ذلك فإقرارُه يدلُّ على جوازِ هذا، جوازِ هذا الأمر.

ثم ضربَ مثالًا، قال: مثالُ إقرارِه على القولِ، إقرارُه الجاريةِ التي سألها: أين الله؟ قالت: في السماءِ، والقصةُ معروفةٌ، معاويةُ بنُ الحكمِ السُّلميُّ -رضي الله عنه-، لما صفعَ هذه الجاريةَ، وأراد أن يُكَفِّرَ، فأراد النبيُّ -صلى الله عليه

وسلم- أن يختبرَها، فقال لها: «أين الله؟» قالت: في السماءِ، من أنا؟ قالت: أنتَ رسولُ الله، فسكتَ النبيُّ -صلى الله عليه وسلم- عن هذا القول، ثم قال: «أعتقها فإنها مؤمنةٌ»، فأقرَّها على قولِها: إن اللهَ في السماءِ، وأنه رسولُ الله -صلى الله عليه وسلم-، ورسولُ الله -صلى الله عليه وسلم- خيرُ من يفهمُ كلامَ العربِ.

ثم يأتي بعد ذلك الأشاعرةُ عند هذا الحديثِ، ويقولون: إنما أرادتِ الجاريةُ كذا وكذا وكذا وكذا، أو أن النبيَّ -صلى الله عليه وسلم- ما أراد أن يقولَ لها: هل قصدتِ كذا؟ أقصدتِ المكانَ؟ ألا تعلمي أن المكانَ يعني التحيُّزَ؟ فما أراد النبيُّ -صلى الله عليه وسلم- أن يُدخلَها في كلِّ هذه الأمورِ حتى لا يُلبِّسَ عليها فطرتَها البدائيةَ.

واللهِ الذي لا إله إلا هو يحرفون الحديث بمثل هذه الترهات. يقولون هذا الكلامَ، كانت بكماء!! حديثٌ ضعيفٌ، هذا الحديثُ ورد من روايةِ أبي هريرةَ -رضي الله عنه- أنها كانت جاريةً لا تتكلمُ، فقال لها: أين الله؟ فأشارت، من أنا؟ يا جماعة: الأخرسُ ما بيسمعش!! الكذبُ وراهم وراهم، الأخرسُ لا يسمع فمن أين سمعت «أين الله»؟ فهذه روايةٌ لا تصحُّ، إنما الروايةُ الصحيحةُ التي في صحيحِ مسلمٍ هي أنها قالت.

ما أراد النبيُّ -صلى الله عليه وسلم-، أن يُلبِّسَ عليها فطرتَها، وأن، يُفسدَ فطرتَها النقيةَ، وهي جاريةٌ لا تفقهُ شيئًا، فهل يغشُّها -صلى الله عليه وسلم- بهذا الاعتقاد الباطل كما يقولون؟ هل يُعقل أن تقول القولَ الباطلَ، ويغشُّها النبيُّ -صلى الله عليه وسلم-، ويسكتُ عن البيانِ؟ ونحن نعلمُ أنه لا يجوزُ تأخيرُ البيانِ

عن وقتِ الحاجةِ.

نسألُ اللهَ العافيةَ، كلامٌ عقيمٌ، ولا تجدُ هؤلاءِ يذكرون في كتبِ الكلامِ عندهم آيةً أو حديثًا إلا على سبيلِ ردِّ شبهةٍ، يعني في تقريرِ العقائد الفاسدة كلامٌ، كلامٌ صرفٌ ومقدمات فليفية، ونتائج مغلوطة ، لا يوجدُ فيه لا آيةٌ ولا حديثٌ.

فإذا انتهوا من ذلك جاء ردُّ الشبهاتِ: يقولون: الشبهةُ الأولى: قال اللهُ تعالى، الشبهةُ الثانية: قال رسولُ الله -صلى الله عليه وسلم-، فجعلوا كلامَهم المُحكَمَ، وكلامَ اللهِ وكلامَ رسولِه -صلى الله عليه وسلم-، هو الشبهةَ، نسألُ اللهَ العافيةَ.

إن النبيَّ -صلى الله عليه وسلم-، نعم، أقرَّها ومدحَها، وقال: «فإنها مؤمنةٌ»، فهذا ثناءٌ من النبيِّ -صلى الله عليه وسلم- على هذه الجاريةِ، وهذا فيه أن من عرفَ أن اللهَ في السماءِ، أن هذا من مقتضياتِ الإيمانِ، ومما يستدعي المدحَ والثناءَ.

لأن بعضَ الناسِ عندما تتكلمُ معه يقول لك: أنتم تفرِّقون الناسَ، كلِّم الناسَ في أن اللهَ واحدٌ، مُرهم بالصلاة والصوم، لا تتكلمْ في مثلِ هذه الأمورِ،ونقول:هذا كلامٌ باطلٌ ، والسكوت عنه لا يجوز خاصة في الأزمان التي ينشط فيها أهل البدع وتكون لهم جولة. قال النبيُّ -صلى الله عليه وسلم-: «فإنها مؤمنةٌ»، وإيصالُ هذه الأمورِ للناسِ أصحابِ الفِطَرِ السليمةِ لا يؤدي إلى خللٍ في الاعتقادِ، ولا يؤدي إلى تلبيسٍ لما عندهم من العقيدةِ، ولكن الذي يُلبِّسُ عليهم عقيدتَهم هم هؤلاءِ السفهاءُ الضلالِ.

قال: ومثالُ إقرارِه على الفعلِ، إقرارُه صاحبَ السريةِ الذي كان يقرأُ لأصحابِه، فيختمُ بـ﴿قُلْ هُوَ اللهُ أَحَدٌ﴾[الإخلاص:1]، فقال النبيُّ -صلى الله

عليه وسلم-: «سلوه لأيِّ شيءٍ كان يصنعُ ذلك»، فسألوه، فقال: لأنها صفةُ الرحمنِ، وأنا أحبُّ أن أقرأَها، قال النبيُّ -صلى الله عليه وسلم-: «أخبِروه أن اللهَ يحبُّه».

هذا الصحابيُّ بعثَه النبيُّ -صلى الله عليه وسلم- على سريةٍ، وأميرُ السريةِ هو الذي يصلِّي بهم، فكان في كلِّ ركعةٍ يقرأُ مع السورةِ التي يقرأُها ﴿قُلْ هُوَ اللهُ أَحَدٌ﴾، يقرأُ السورةَ، ثم بعد ذلك يقرأُ ﴿قُلْ هُوَ اللهُ أَحَدٌ﴾، هذا أمر جديدٌ على أصحابِ النبيِّ -صلى الله عليه وسلم-، لم يألفوه من فعلِ النبيِّ -صلى الله عليه وسلم-.

في روايةٍ أنهم قالوا له: يعني إمَّا أن تقرأَ قراءةَ النبيِّ -صلى الله عليه وسلم-، أو أن تتركَ هذا الذي تفعله، فقال: ما أنا بفاعلٍ، إن أردتم أن أؤمَّكم في الصلاةِ، وإلا تركتُ ذلك، فكان أقرأَهم وأفضلَهم، فتركوه حتى عادوا إلى النبيِّ -صلى الله عليه وسلم-، فقال النبيُّ -صلى الله عليه وسلم-: «سلوه لِمَ يفعلُ ذلك»، قال: لأنها صفةُ الرحمنِ، وأنا أحبُّ أن أقرأَها، فقال النبيُّ صلى الله عليه وسلم: «أخبِروه بأن اللهَ يحبُّه»، وفي حديثٍ آخرَ أنه قال: «حُبُّك إياها أدخلك الجنةَ»..

قال العلماءُ: هما واقعتانِ، ومنهم من قال: إن الواقعةَ واحدةٌ، والشاهدُ: أن النبيَّ -صلى الله عليه وسلم- أقرَّ هذا الرجلَ.

هنا مسألةٌ: هذا الإقرارُ يجعلُنا نقولُ: إن هذه المسألةَ سنةٌ أم جائزةٌ؟ يُقال: إنها جائزةٌ وليست بسنةٍ، غايةُ الأمرِ أن النبيَّ صلى الله عليه وسلم لم يُنكرْ عليه، فالنبيُّ يُقِرُّ على الواجبِ والمندوبِ والجائزِ، وبابُ الجائزِ أوسعُ. لماذا لا نقول إنها سُنَّةٌ؟ نقول: لأنها لو كانت سُنَّةً لفعلها النبي صلى الله عليه وسلم.

وهذا الرجلُ لما قال إنه يحبُّها لأنها صفةُ الرحمن، وما علمنا أنَّ أحدًا يحبُّ الله كالنبي صلى الله عليه وسلم، وأخبره النبيُّ أنَّ حبَّه إياها أدخله، وأنَّ الله يحبه لحبِّه، ومع ذلك ما فعل ذلك النبي صلى الله عليه وسلم، فخيرُ الهدي هديُ محمدٍ صلى الله عليه وسلم. غايةُ الأمر أن من فعل ذلك لا يُنْكَرُ عليه، ونقف على ما ورد. لماذا؟ لأن المبتدعة يستدلون بهذا الحديث، فيأتون بأذكارٍ مبتدعةٍ وصلواتٍ مبتدعةٍ، ويقولون نجد رِقَّةً في قلوبنا، هذه تقربنا من الله -تبارك وتعالى-، نقول: أين النبيُّ الذي يُقِرُّكم على هذا الفعل؟ انقطع الأمر بموت النبي -صلى الله عليه وسلم-، وانقطع الوحي بموت النبي صلى الله عليه وسلم، فنقف على ما ورد من إقرار الوحي وهو أن الإنسان لو قرأ ﴿قُلْ هُوَ ٱللَّهُ أَحَدٌ﴾[الإخلاص:1] في كل ركعة وفعل ذلك، نقول: هذا جائز وليس بالأفضل، ولا يُقال إن هذا سُنَّة. فهذا يدل على جوازه. هب أن أمرًا وقع في عهد النبي صلى الله عليه وسلم ولم يعلم به النبي صلى الله عليه وسلم، هل يُنسب إليه؟ لا يُنْسَبُ إليه، ولكن هل هو حُجَّةٌ؟ نعم هو حُجَّةٌ. لماذا؟ إن لم يعلم النبي صلى الله عليه وسلم ،فالله -تبارك وتعالى- لا يُقِرُّ على منكرٍ في زمن التشريع.

جابر رضي الله عنه يقول: «كُنَّا نَعْزِلُ وَالقُرْآنُ يَنْزِلُ»، ولم يعلم النبي صلى الله عليه وسلم بالعزل، ولكن الله علم بهذا العزل، ولو كان باطلًا منكَرًا لأبلغ الله -تبارك وتعالى- نبيَّه صلى الله عليه وسلم. ومِثله واقعة اليهودي الذي ظلمه رجلٌ من المسلمين فأنزل الله -تبارك وتعالى-: ﴿يَسْتَخْفُونَ مِنَ ٱلنَّاسِ وَلَا يَسْتَخْفُونَ مِنَ ٱللَّهِ وَهُوَ مَعَهُمْ إِذْ يُبَيِّتُونَ مَا لَا يَرْضَىٰ مِنَ ٱلْقَوْلِ﴾[النساء:108].

زيدُ بنُ أرقمَ لما ذهب وأخبر النبيَّ صلى الله عليه وسلم بما قاله عبد الله بن

أبيٍّ – عند رجوعهم من غزوة المريسيع-: «لَئِنْ رَجَعْنَا إِلَى ٱلْمَدِينَةِ لَيُخْرِجَنَّ ٱلْأَعَزُّ مِنْهَا ٱلْأَذَلَّ»، فلم يعلم بذلك النبي صلى الله عليه وسلم، فأخبره الله – تبارك وتعالى- بما وقع منهم.

فلو لم يعلم النبي صلى الله عليه وسلم فهذا كذلك حُجَّةٌ؛ لأنه كان في زمن التشريع. ولذلك استدل الصحابة على جواز العزل بإقرار الله لهم عليه. قال جابر: «كُنَّا نَعْزِلُ وَٱلْقُرْآنُ يَنْزِلُ»، زاد مسلم: قال سفيان.

وَلَوْ كَانَ شَيْئًا يُنْهَى عَنْهُ لَنَهَانَا عَنْهُ القُرْآنُ، يعني لو كان هذا مما يُنْهَى عنه لَنَهَى الله –تبارك وتعالى- عنه، وإن لم يعلمه النبي صلى الله عليه وسلم.

ويدل على أن إقرار الله حُجَّةٌ ، وأن الأفعال المُنْكَرَةَ التي كان المنافقون يُخْفُونَها يُبَيِّنُها الله تعالى ويُنْكِرُها عليهم، كما ذكرنا قصة زيد بن أرقم –رضي الله عنه-.

وكذلك قول المنافقين في غزوة تبوك لما قالوا: «مَا رَأَيْنَا أَشْبَعَ بُطُونًا وَلَا أَجْبنَ عِنْدَ اللِّقَاءِ مِنْ قُرَّائِنَا»، فأنزل الله –تبارك وتعالى-:﴿وَلَئِنْ سَأَلْتَهُمْ لَيَقُولُنَّ إِنَّمَا كُنَّا نَخُوضُ وَنَلْعَبُ قُلْ أَبِاللهِ وَآيَاتِهِ وَرَسُولِهِ كُنتُمْ تَسْتَهْزِئُونَ﴾[التوبة:65]

﴿لا تَعْتَذِرُوا قَدْ كَفَرْتُمْ﴾[التوبة:66].

فهذا لم يكن بمحضر النبي صلى الله عليه وسلم، وأنكر الله –تبارك وتعالى- عليهم قولهم، وما سكت عنهم. فهذا خلاصة الكلام في هذا الباب، وهو بابٌ عظيم: باب إقرار النبي صلى الله عليه وسلم.

بعدَ أنِ انتهى المصنِّفُ –رحمه الله- من الكلامِ على إقرارِ النبيِّ –صلى الله عليه وسلم-، تكلَّمَ عن أقسامِ الخبرِ باعتبارِ من يُضافُ إليه.

فهذا الخبرُ قد يقولُهُ النبيُّ –صلى الله عليه وسلم-، وقد يقولُهُ الصحابيُّ –

رضي اللهُ عنه-، وقد يقولُهُ التابعيُّ أو من هو دونَ التابعي.

فإذا أُضيفَ إلى النبيِّ -صلى الله عليه وسلم- فبم نَصِفُهُ؟ ، أو إلى الصحابيِّ، أو إلى التابعي؟، وهذا يُفيدُنا في معرفةِ مراتبِ الأدلَّةِ، وأنَّها ليست على درجةٍ واحدةٍ، فأعلاها قولُ النبيِّ -صلى الله عليه وسلم-، ثمَّ الصحابيُّ، ثمَّ من هو دونَ الصحابيِّ.

ولذلك جاءَ عن بعضِ الأئمَّةِ إنَّهُم يقولون: القولُ قولُ رسولِ اللهِ -صلى الله عليه وسلم-، أو قولُ أصحابِ النبيِّ -صلى الله عليه وسلم- نتخير منها، فإن جاءَ قولٌ للتابعيِّ فهم رجالٌ ونحنُ رجالٌ، وهذا يدلُّ على معرفةِ مراتبِ الأدلةِ، فلا يُعارَضُ قولُ النبيِّ -صلى الله عليه وسلم- بقولِ أحدٍ كائنًا من كان..

قال: أقسامُ الخبرِ باعتبارِ من يُضافُ إليه. قال: ينقسمُ الخبرُ باعتبارِ من يُضافُ إليه إلى ثلاثةِ أقسامٍ: مرفوعٌ، وموقوفٌ، ومقطوعٌ.

فالمرفوعُ ما أُضيفَ إلى النبيِّ -صلى الله عليه وسلم- حقيقةً أو حكمًا.

سُمِّيَ مرفوعًا لارتفاعِ رُتبتِهِ بنسبتِهِ إلى النبيِّ -صلى الله عليه وسلم-، فمنتهى الخبرِ رسولُ اللهِ -صلى الله عليه وسلم-. وهذا المرفوعُ قد يكونُ قولًا أو فعلًا أو إقرارًا:

القولُ: «إنما الأعمالُ بالنياتِ».

الفعلُ: كان -صلى الله عليه وسلم- يرفعُ يديهِ إذا كبَّرَ للصلاةِ.

الإقرارُ: إقرارُهُ -صلى الله عليه وسلم- للجاريةِ لما قالت: إنَّ اللهَ في السماءِ.

فهذا مرفوعٌ حقيقةً إلى النبيِّ -صلى الله عليه وسلم-، لماذا؟ لأنَّه صراحةً من قولِ النبيِّ أو من فعلِهِ أو من تقريرِهِ.

وأمَّا المرفوعُ الحكمُي، قال: فهو ما أُضيفَ إلى سُنَّتِهِ أو عهدِهِ أو نحوِ ذلك، ممَّا يدلُّ على مباشرتِهِ إيَّاهُ، مرفوعٌ حكمًا، أي يكونُ في حكمِ المرفوعِ وليس مرفوعًا صراحةً.

فهو ما أُضيفَ إلى سُنَّةِ النبيِّ -صلى الله عليه وسلم-، كأن يقولُ الصحابيُّ مثلًا: هذه سُنَّةُ رسولِ اللهِ -صلى الله عليه وسلم-،أو يقول : من السُّنة كذا... فهذا يُسمَّى مرفوعًا، ولكن ليس مرفوعًا حقيقةً، وإنَّما مرفوعٌ حُكميٌّ؛ أي له حكم الرفع.

أو يقولُ: كان هذا يحدثُ على عهدِ النبيِّ -صلى الله عليه وسلم-، والنبيُّ -صلى الله عليه وسلم- لا يُقِرُّ على باطلٍ، كما ذكرنا في الدرسِ الماضي أنَّ الإقرارَ هو أن يحدثَ حدثٌ من قولٍ أو فعلٍ عندَ النبيِّ -صلى الله عليه وسلم-، فيُقِرَّهُ ويسكتُ عن الإنكار، فإن سكتَ النبيُّ -صلى الله عليه وسلم- فهذا إقرارٌ منهُ بشروطِهِ التي سبقت.

وإن حدثَ ولم يكنِ النبيُّ -صلى الله عليه وسلم- موجودًا، فاللهُ -عزَّ وجلَّ- لا يُقِرُّ على باطلٍ، ولذلك يقولُ جابرٌ: كُنَّا نعزلُ والقرآنُ ينزلُ.

فإذا قالَ النبيُّ قولًا، فهذا مرفوعٌ حقيقةً، وأما إن أضاف الصحابي قولا إلى عهدِ النبيِّ -صلى الله عليه وسلم- أو سُنَّةِ النبيِّ -صلى الله عليه وسلم-، فالصحابيُّ لا يقولُ: من السُّنَّةِ كذا، أو لا يقولُ: أُمِرنا بكذا، أو كُنَّا نفعلُ كذا، إلَّا وهو يقصدُ أنَّ ذلك كان في عهدِ النبيِّ -صلى الله عليه وسلم-، وفي وقتِ التشريعِ، وطالما أنَّه في وقتِ التشريعِ، فله حكمُ الرَّفعِ.

ولذلك قال: ومنه قولُ الصحابيِّ: أُمِرنا أو نُهِينا، فمن الذي يأمرُ الصحابيَّ؟ النبيُّ

-صلى الله عليه وسلم-، وكذلك هو الذي ينهاهُ.

قال: كقولِ ابنِ عباسٍ -رضي اللهُ عنهما-: «أُمِرَ الناسُ أن يكونَ آخرُ عهدِهم بالبيتِ، إلَّا أنَّه خُفِّفَ عن الحائضِ». فقولُ ابنِ عباسٍ -رضي اللهُ عنهما-: أُمِرَ الناسُ، فيه أنَّ الآمرَ هو النبيُّ -صلى الله عليه وسلم-.

"أُمِرَ بلالٌ أن يُشفَعَ الأذانُ وأن يُوتَرَ الإقامةُ، إلَّا الإقامةَ" هكذا قال أبو هريرةَ -رضي اللهُ عنه- فمن الذي أمره؟ النبيُّ -صلى الله عليه وسلم-. ولذلك جاءَ في بعضِ الرواياتِ: «أمرَ النبيُّ -صلى الله عليه وسلم- بلالًا أن يُشفَعَ الأذانُ».

فقولُ الصحابيِّ: أُمِرنا، هذا في حكمِ المرفوعِ.

قال: وقولُ أمِّ عطيةَ رضي اللهُ عنها: «نُهِينا عن اتِّباعِ الجنائزِ، ولم يُعزَمْ علينا»، أي لم يُشدَّدْ علينا، فمن الذي نهى النساءَ؟ النبيُّ -صلى الله عليه وسلم-، فهذا في حكمِ المرفوعِ.

وكذلك قولُ أمِّ عطيةَ رضي الله عنها: «أُمِرنا أن نُخرِجَ في العيدينِ العواتقَ وذواتِ الخدورِ في صلاةِ العيدِ». أُمِرنا أن نُخرِجَ في العيدينِ العواتقَ، أي كبارَ السِّنِّ من النساءِ، وذواتِ الخدورِ الصِّغارَ، كذلك المرأةُ في خِدرِها، فهذا قولُ الصحابيَّةِ كذلك فيه حكمُ الرَّفعِ.

وأمَّا الموقوفُ، فهو ما أُضيفَ إلى الصحابيِّ، ولم يثبتْ له حكمُ الرَّفعِ، فإنْ كان الكلامُ مضافًا إلى أحدِ أصحابِ النبيِّ -صلى الله عليه وسلم-، فهذا لا يُقالُ عنه إنَّه مرفوعٌ، وإنَّما يُقالُ عنه إنَّه موقوفٌ، فقولُ الصحابيِّ موقوفٌ، وقولُ النبيِّ -صلى الله عليه وسلم- مرفوعٌ.

هل يُعارَضُ قولُ النبيِّ -صلى الله عليه وسلم- بقولِ الصحابيِّ؟ لا، لا يُعارَضُ قولُ النبيِّ -صلى الله عليه وسلم- بقولِ الصحابيِّ، فلا يُعارَضُ بفعلهِ من بابِ أَوْلى.

والشيءُ بالشيءِ يُذكَرُ، في الدرسِ الماضي كان الشيخُ محمدٌ يتكلَّمُ عن مسألةِ السمعِ والطاعةِ والخروجِ ، ما دليلُ دُعاةِ الخروجِ؟ فعلُ الحسينِ، كلُّ من يتكلَّمُ في هذه المسألةِ يقولُ: فعلُ الحسينِ، فعلُ الحسينِ.

أين مراتبُ الأدلةِ؟ عندك عشراتُ الأحاديثِ عن رسولِ اللهِ -صلى الله عليه وسلم- ينهى عن مثلِ هذه الأمورِ، ويأمرُ بالسمعِ والطاعةِ في غيرِ معصيةِ اللهِ.

فإذا كان قولُ الصحابيِّ لا يُعارَضُ قولَ النبيِّ -صلى الله عليه وسلم-، فكيفَ بفعلِ الصحابيِّ الذي هو دونَهُ؟

فلا يُعارَضُ ذلك بفعلِ الصحابيِّ؛ لأنَّ الصحابيَّ غيرُ معصومٍ، ويُخالِفُهُ غيرُهُ من الصحابةِ.

الشاهدُ أنني أريدُ أن أقولَ: لا بُدَّ من معرفةِ مراتبِ الأدلةِ، وقد كلمت واحداً من هؤلاء، فقال لي: أنت تقول: الحسين جانبه الصواب، وهذا معناه أن الحسين أخطأَ، إذن الحسينُ في النارِ، أنت تُكفِّرُ الحسينَ، الحسينُ في النارِ، واللهِ بنفسِ هذه الطريقةِ يقولُ: أنت تقول الحسين أخطأَ، إذن هو في النارِ، أنت تُكفِّرُ الحسينَ، وأنا ساكتٌ لا أتكلم!!

فإذا أُضيفَ القولُ أو الفعلُ إلى الصحابيِّ، فهذا يُسمَّى بالموقوفِ، يُسمَّى بماذا؟ بالموقوفِ. من الصحابيُّ؟ الصحابيُّ هو من اجتمعَ بالنبيِّ -صلى الله

عليه وسلم- ولو ساعةً من زمنٍ، وآمنَ به، وماتَ على ذلك، وإن تخلَّلَ ذلك رِدَّةٌ على الصحيحِ.

الصحابيُّ هو من اجتمعَ، أو لقي، ولا يُقالُ: من رأى النبيَّ -صلى الله عليه وسلم-، لأنَّك بهذا ستُخرِجُ أمثالَ عبدِ اللهِ بنِ أمِّ مكتومٍ رضي الله عنه؛ لأنَّه لم يرَ النبيَّ -صلى الله عليه وسلم-، كان أعمى، وإنَّما يُقالُ: من لقيَ النبيَّ -صلى الله عليه وسلم-، أو اجتمعَ به، أو صحِبَهُ، ولو ساعةً من زمنٍ.

ولا يُقصدُ بالساعةِ ستون دقيقةً، وإنما المراد فترة من الزمنِ ولو وجيزة، وآمنَ بالنبيِّ -صلى الله عليه وسلم-، وماتَ على ذلك، فلا بُدَّ أن يموتَ مؤمنًا بالنبيِّ -صلى الله عليه وسلم-، وإن تخلَّلَ ذلك رِدَّةٌ، يعني عادَ إلى الإسلامِ، فهذا كذلك يُحكَمُ له بأنَّه صحابيٌّ.

ما حكمُ قولِ الصحابيِّ؟ قال: وهو حُجَّةٌ على القولِ الراجحِ، إلَّا أن يُخالِفَ نصًّا أو قولَ صحابيٍّ آخرَ، فإن خالفَ نصًّا أُخِذَ بالنصِّ، وإن خالفَ قولَ صحابيٍّ آخرَ أُخِذَ بالراجحِ منهما.

ينبغي أن نعلم أن حجيَّة قول الصحابي فيها تفصيلٌ مهمٌّ: فقولُ الصحابيِّ ليس على مرتبةٍ واحدةٍ، وإنَّما هو على مراتبَ أربعة:

- المرتبةُ الأولى: أن يقولَ الصحابيُّ قولًا فيما لا مجالَ للرأيِ فيه، يعني لا مجالَ للاجتهادِ، يُخبِرُ عن جزاءٍ، ثوابٍ، جنَّةٍ، نارٍ، أمورٍ ستحصلُ في الآخرةِ، فيقولُ الصحابيُّ قولًا فيما لا مجالَ للاجتهادِ والرأيِ فيه، وهذا الصحابيُّ لا يُعرَفُ بالأخذِ عن بني إسرائيلَ. فقولُ الصحابيِّ هذا في حكمِ المرفوعِ، يعني كأنَّ النبيَّ -صلى الله عليه وسلم- قالَهُ. فإذا كان

الصحابيُّ يقولُ قولًا غيبيًّا، ولم يكن معروفًا بالأخذِ عن بني إسرائيلَ، فقولهُ له حكمُ الرفعِ، يعني في منزلةِ الحديثِ المرفوعِ، كأنَّ النبيَّ -صلى الله عليه وسلم- قالَهُ.

كقول ابنِ مسعودٍ رضي الله عنه: ما بينَ الأرضِ والسماءِ الأولى مسيرةُ خمسمائةِ عامٍ، وبينَ كلِّ سماءٍ وسماءٍ مسيرةُ خمسمائةِ عامٍ، والعرشُ فوقَ السماءِ السابعةِ، واللهُ فوقَ العرشِ، ولا يخفى عليه شيءٌ من أعمالِكم. هذا ثابتٌ من قولِ ابنِ مسعودٍ. هذا اجتهادٌ أم توقيفٌ؟ توقيفٌ. ليس فيه مجالٌ للرأيِ، فهذا ماذا نُسمِّيهِ؟

نُسمِّيهِ بالمرفوعِ الحُكميِّ، وليس مرفوعًا حقيقيًّا؛ لأنَّ النبيَّ -صلى الله عليه وسلم- لم يَقُلْهُ، الصحابيُّ لم يَقُلْ: قال رسولُ اللهِ -صلى الله عليه وسلم-، وإنَّما الصحابيُّ هو الذي قال هذا القولَ، فهذا حُجَّةٌ بالاتفاقِ، إذا كان الصحابيُّ يقولُ قولًا لا مجالَ للرأيِ فيه، ولم يكن معروفًا بالأخذِ عن بني إسرائيلَ.

لكن مثل عبد اللهِ بن عمرو -رضي اللهُ عنه- إذا قال قولًا لا مجالَ للرأيِ فيه، فقولُهُ ليس بحُجَّةٍ، لأنَّه أصابَ زاملتينِ في إحدى الغزواتِ، فيها كتبُ الرومِ من اليهودِ والنصارى، فقرأَ في هذه الكتبِ، فعبدُ اللهِ بنُ عمرو ممَّن كان يأخذُ عن بني إسرائيلَ، يقولُ كلامًا نقلَهُ من كتبِ بني إسرائيلَ.

أمَّا عبدُ اللهِ بنُ مسعودٍ رضي الله عنه، فليس معروفًا عنه، فهذه المرتبةُ الأولى.

- المرتبةُ الثانيةُ: أن يقولَ الصحابيُّ قولًا يُخالِفُهُ غيرُهُ من الصحابةِ، ما حكمُ هذا القولِ؟

حكمُهُ: ردُّ التنازعِ إلى الكتابِ والسُّنَّةِ؛ لأنَّ قولَ هذا الصحابيِّ ليس بأولى من قولِ الصحابيِّ الآخرِ، فهذا شاهدَ النبيَّ، وهذا شاهدَ النبيَّ، وهذا آمنَ بالنبيِّ، وهذا آمنَ بالنبيِّ، ثم اختلفوا في مسألةٍ، فالحُكمُ: ألَّا يُقبَلَ قولُ أحدِهِما على الآخرِ، وإنَّما يُرَدُّ هذا التنازعُ إلى الكتابِ والسُّنَّةِ.

ولذلك قال ابنُ تيميةَ -رحمه الله- في "المجموعِ": قال: وإن تنازعوا، رُدَّ ما تنازعوا فيه إلى اللهِ والرسولِ، ولم يكن قولُ بعضِهِم حُجَّةً مع مخالفةِ بعضِهِم له بالاتفاقِ.

فإن تنازعوا في مسألةٍ، رُدَّ ما تنازعوا فيه إلى اللهِ والرسولِ؛ لأنَّ اللهَ -عزَّ وجلَّ- قال: ﴿فَإِن تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللهِ وَالرَّسُولِ إِن كُنتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ ذَلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا﴾[النساء:59].

هذه المسألةُ التي ذكرناها من فعل الحسين رضي الله عنه ، دعك من قولِ النبيِّ -صلى الله عليه وسلم-، هل فعلُ الحسينِ وافقَه عليه الصحابةُ رضي الله عنهم ؟ ثم من وافق الحسينَ هل هم بعددٍ من خالفَ الحسينَ رضي الله عنه؟ لا، بل لم يوافقِ الحسينَ أحدٌ من أصحابِ النبيِّ -صلى الله عليه وسلم-، بل من أصحابِ النبيِّ -صلى الله عليه وسلم- من كاد يضعُ يدَهُ في شعرِ الحسينِ ليجذبَهُ وليردَّهُ؛ لأنَّهُ يعلمُ أنَّه يُقدِمُ على أمرٍ شديدٍ، وأنَّه غُرِّرَ به، وهو ابنُ عمرَ -رضي اللهُ عنه-.

فإذا تنازعَ الصحابةُ في مسألةٍ ما، رُدَّ هذا التنازعُ إلى الكتابِ والسُّنَّةِ، ولا يُقالُ إنَّ هذا القولَ وهذا الفعلَ حُجَّةٌ.

- المرتبةُ الثالثةُ: إذا قال الصحابيُّ قولًا وانتشرَ هذا القولُ ولم يُخالِفْهُ أحدٌ من أصحابِ النبيِّ -صلى الله عليه وسلم- . هذا الصحابيُّ قال قولًا أو فعلَ فعلًا، ومع ذلك سمع الصحابةُ هذا القولَ أو رأوا هذا الفعلَ وسكتوا ولم يتكلَّموا، فهذا إجماعٌ وحُجَّةٌ عند جماهيرِ العلماءِ.

قال ابنُ تيميةَ -رحمه الله-: وأمَّا أقوالُ الصحابةِ، فإن انتشرَت ولم تُنكر في زمانِهم فهي حُجَّةٌ عند جماهيرِ العلماءِ.

والشيخُ ابنُ عثيمينَ -رحمه الله- يستدلُّ بهذه المسألةِ كثيرًا في بابِ الاعتقادِ، في مسائلِ إثباتِ الصفاتِ، عندما يردُّ على الأشاعرةِ يقولُ لهم: هذه المسألةُ فيها إجماعٌ، كيف الإجماعُ؟ الصحابةُ ليلَ نهارَ يسمعونَ النبيَّ -صلى الله عليه وسلم- يقرأُ القرآنَ: ﴿بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ﴾[المائدة:64]، ﴿تَجْرِي بِأَعْيُنِنَا﴾[القمر:14]، ﴿وَلِتُصْنَعَ عَلَى عَيْنِي﴾[طه:39]، ﴿يَدُ اللهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ﴾[الفتح:10].

يسمعون هذه الآياتِ التي يُذكَرُ فيها صفاتُ ربِّنا سبحانه وتعالى، ومع ذلك لا يسألُ واحدٌ منهم النبيَّ -صلى الله عليه وسلم-: هل المرادُ بهذه الصفاتِ القدرةُ؟ أو النعمةُ؟ أو الحفظُ والرعايةُ؟ أو مصروفةٌ عن ظاهرِها؟ هل للهِ -عزَّ وجلَّ- صفاتٌ حقيقيةٌ؟

ما تكلَّم الصحابةُ في ذلك، فلما سكت الصحابةُ عن ذلك فهذا السكوتُ إجماعٌ منهم على أنَّ الأصلَ أن نُمرَّ هذه الصفاتِ، وهذه

الآياتِ على ظاهرِها. فإذا قال الصحابيُّ قولًا أو فعلَ فعلًا ولم يُنكره أحدٌ من الصحابةِ، فهذا القولُ حُجَّةٌ وإجماعٌ.

- المرتبة الرابعةُ: إذا قال الصحابيُّ قولًا ولم ينتشرْ ولم يُعلمْ له مخالفٌ من الصحابةِ.

هذا الصحابيُّ قال قولًا ولم ينتشر، ومع ذلك لم يُعلَم له مخالفٌ من أصحابِ النبيِّ -صلى الله عليه وسلم-، فهذا القولُ ما حكمُهُ؟

صحابيٌّ يقولُ قولًا ولم ينتشرْ هذا القولُ، ولم يُخالِفْهُ أحدٌ من الصحابةِ، هل هو حُجَّةٌ أم ليس بحُجَّةٍ؟

فمن أهلِ العلمِ من قال: إنَّه حُجَّةٌ، وهذا قولُ جماهيرِ العلماءِ، قالوا: إنَّه حُجَّةٌ، وهذا مذهبُ الإمامِ مالكٍ، وأبي حنيفةَ، والشافعيِّ في القديمِ، وهو روايةٌ عن أحمدَ رجَّحها ابنُ القيمِ -رحمه الله-.

بل ابنُ القيمِ يقولُ في "إعلامِ الموقِّعينَ": هو قول الشافعي في الجديدِ كذلك، وروايةٌ عن أحمدَ.

يقولُ ابنُ القيمِ إنَّ هذه الروايةَ هي الراجحةُ عند أحمدَ، فكأنَّه قولُ الأئمَّةِ الأربعةِ: أنَّ قولَ الصحابيِّ إن لم ينتشرْ ولم يُخالِفْهُ غيرُهُ من الصحابةِ فقولهُ حُجَّةٌ.

ما الأدلةُ على حُجِّيةِ هذا القول؟

قالوا: أدلةٌ كثيرةٌ جدًّا، من هذه الأدلةِ:

- أنَّ اللهَ -تبارك وتعالى- أثنى على الصحابةِ، فقال فيهم: ﴿كُنتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ﴾[آل عمران:110]

- وبيَّن أنَّهم أبرُّ الأمةِ قُلُوبًا، وأنَّهم أفقهُ الأمةِ علمًا، وأنَّهم أقلُّ الأمةِ تكلُّفًا
- وأنَّ اللهَ -تبارك وتعالى- قد خصَّهم دونَ غيرِهم بتوقُّدِ الأذهانِ والأفهامِ وأنَّ اللغةَ العربيةَ طبيعتُهم وسليقتُهم، وهي التي نزلَ بها القرآنُ، ففهمُهم للقرآنِ مقدَّمٌ على فهمِ غيرِهم، وأنَّ المعانيَ الصحيحةَ مركوزةٌ في فِطَرِهم وعقولِهم . هذا كلُّه كلامُ ابنِ القيمِ -رحمه الله- يُرجِّحُ حجِّيةَ قولِ الصحابيِّ
- وأنَّهم استغنَوا عن النظرِ في الإسنادِ؛ فنحن إذا أردنا أن ننظرَ في قولِ النبيِّ -صلى الله عليه وسلم- أو في قولِ أحدِ الصحابةِ، لا بدَّ أن ننظرَ في الإسنادِ: هل هذا صحَّ أم لم يصحَّ؟ والنظرُ في الإسنادِ مسألةٌ اجتهاديةٌ قد يُصيبُ المرءُ فيها وقد يُخطئُ.

هؤلاء يسمعون مباشرةً كلامَ النبيِّ -صلى الله عليه وسلم-، فاستغنَوا عن النظرِ في الإسنادِ وفي أحوالِ الرُّواةِ وفي عللِ الحديثِ وفي الجرحِ والتعديلِ؛ الذهنُ فارغٌ من كلِّ هذه الأمورِ.

- واستغنَوا عن النظرِ في قواعدِ الأصولِ؛ فالصحابيُّ لا يدرسُ أصولَ الفقهِ، ولا يدرس اللغة، بل كلامُهُ حُجَّةٌ يُتحاكمُ إليه في اللغةِ العربيةِ وفي الأصولِ؛ لأنَّهم كانوا أهلَ اللغةِ، فلا يحتاجُ للنظرِ في أصولِ الفقهِ ولا في الإسنادِ ولا في الجرحِ والتعديلِ.

يقولُ ابنُ القيمِ: فليس أمامَهم إلا أمران: قال اللهُ تعالى، قال رسولُ اللهِ -صلى الله عليه وسلم-، فكانوا أسعدَ الناسِ بهاتين المقدمتين، هكذا يقولُ ابنُ القيمِ -رحمه الله-.

وفتوى الصحابيِّ تُرجَّحُ على فتوى غيرِه؛ لماذا؟

يقول ابنُ القيمِ في "الإعلامِ": إنَّ هذه الفتوى لا تخرجُ عن أمورٍ ستةٍ.

- إمَّا أن يكونَ هذا الصحابيُّ سمعَ هذه الفتوى من النبيِّ -صلى الله عليه وسلم- مباشرةً، وبعضُ الصحابةِ كان يهابُ أن يقولَ: قال رسولُ اللهِ -صلى الله عليه وسلم-، فإمَّا أن يكونَ سمعَ هذه الفتوى من النبيِّ -صلى الله عليه وسلم-، وإمَّا أن يكونَ سمعَها ممَّن سمعَ النبيَّ -صلى الله عليه وسلم-، فالصحابةُ -رضي اللهُ عنهم- يروونَ عن بعضِهم، فهذا سمعَ النبيَّ -صلى الله عليه وسلم-، وهذا سمعَها منه فنقلَها عنه، سمعَها من النبيِّ أو سمعَها ممَّن سمعَ النبيَّ -صلى الله عليه وسلم-.
- وإمَّا أن يكونَ فهمَها من آيةٍ من كتابِ اللهِ فهْمًا خفي علينا، وعندهم الآلةُ التي يستطيعون بها أن يفهموا الكتابَ والسُّنَّةَ.
- وإمَّا أن يكونَ قد اتُّفِقَ عليها ملأُهم ، ولم يُنقَلْ إلينا إلا قولُ المفتي بها وحده، هذا القولُ هو الذي نقله هذا المفتي.

فالنبيُّ -صلى الله عليه وسلم- قال في محضرِ الصحابةِ: «إنما الأعمالُ بالنياتِ، وإنما لكلِّ امرئٍ ما نوى»، والصحابيُّ الوحيدُ الذي صَحَّ عنه النقلُ عن رسولِ اللهِ -صلى الله عليه وسلم- عمرُ بنُ الخطابِ -رضي اللهُ عنه-، مع أنَّه قال: إنَّ النبيَّ قال هذا الحديثَ على المنبرِ، يعني أمامَ الصحابةِ، ومع ذلك لم ينقُلْهُ إلا عمرُ -رضي اللهُ عنه-.

فهذا الحديثُ اتفقَ عليه الصحابةُ، ومع ذلك ما نقلهُ إلا هذا الصحابيُّ -رضي اللهُ عنه-.

- وإمَّا أن يكونَ لكمالِ علمِهِ باللغةِ ودلالات الألفاظِ على الوجهِ الذي انفرَدَ به عنا، وعلمه بالقرائنِ الحاليةِ التي اقترنت بالخطابِ؛ نحن نأخذ اللفظ مجرداأ بينما الصحابيُّ أخذَ اللفظَ وأخذَ سببَ النزولِ وسببَ الورودِ وحالَ النبيِّ -صلى الله عليه وسلم- لمَّا قال هذا الكلامَ، والقرائنَ التي اقترنت عند صدورِ هذا الكلامِ من النبيِّ -صلى الله عليه وسلم-. فالصحابيُّ شاهدَ كلَّ هذه الأمورِ.

أو لمجموعِ أمورٍ فهمَها على طولِ الزمانِ من رؤيةِ النبيِّ -صلى الله عليه وسلم- ومشاهدةِ أفعالِهِ وأحوالِهِ وسماعِ كلامِهِ، فالصحابيُّ فهمَ ما لم نفهمه من كلامِ النبيِّ -صلى الله عليه وسلم- فهذه الأمورُ الخمسةُ كلُّها تجعل قول الصحابي حُجَّةٌ؛

- الأمرُ السادسُ: وإمَّا أن يكونَ فهمَ ما لم يُرِدْهُ رسولُ اللهِ -صلى الله عليه وسلم- فأخطأَ، فلدينا الآن خمسةٌ مرجحات مقابلَ واحدٍ، فهذا يُرجِّحُ أنَّ قولَ الصحابيِّ حُجَّةٌ.

بل ذكر ابنُ القيمِ -رحمه الله- في "إعلامِ الموقِّعينَ" ذكر ستةً وأربعين دليلًا على حجِّيةِ قولِ الصحابةِ.

<u>ولكن هذا كلُّه بضابطين:</u>

أولًا: ألَّا يُخالِفَ نصًّا، فإن خالفَ نصًّا فالعبرةُ بالنصِّ.

وثانيًا: ألا يُخالِفُهُ صحابيٌّ آخرُ، فهذا هو الذي تكلَّمَ فيه الشيخُ -رحمه الله- هنا، وقال: إنَّه حُجَّةٌ.

قال: والموقوفُ ما أُضيفَ إلى الصحابيِّ ولم يثبتْ له حكمُ الرَّفعِ، وهو حُجَّةٌ على القولِ الراجحِ، إلَّا أن يُخالِفَ نصًّا أو قولَ صحابيٍّ آخرَ، فإن خالفَ نصًّا أُخِذَ بالنصِّ، وإن خالفَ قولَ صحابيٍّ آخرَ أُخِذَ بالراجحِ منهما.

والذي يُرجِّحُ قولا على قول هو الكتابُ والسُّنَّةُ.

هنا مسألةٌ ذكرها الشيخُ -رحمه الله-: لو خالفَ قولُ الصحابيِّ عمومَ الأدلةِ، عندنا دليلٌ عامٌّ، والصحابيُّ جاءَ بما يُخصِّصُ هذا العامَّ أو يُقيِّدُ هذا المطلقَ، فهل نُخصِّصُ العامَّ بقولِ الصحابيِّ؟

الراجحُ: أنَّنا لا نُخصِّصُ العامَّ بقولِ الصحابيِّ؛ لماذا؟ لأنَّ التخصيصَ فيه وجهُ مخالفةٍ لهذا العمومِ، والتقييدَ فيه وجهُ مخالفةٍ لهذا العمومِ فلا يُقالُ هنا إنَّنا نحملُ العامَّ على الخاصِّ، أو نُقيِّدُ المطلقَ بالمقيَّدِ من قولِ الصحابيِّ.

وبهذا ردَّ العلماءُ على من استدلَّ بفعلِ ابنِ عمرَ في الأخذِ من لحيتِهِ تقييدًا لأمرِ النبيِّ -صلى الله عليه وسلم- بإطلاقِ اللحيةِ.

وقد كان مذهبُ الشيخِ الألبانيِّ -رحمه الله- أنَّه كان يميلُ إلى وجوبِ الأخذِ من اللحيةِ، وليس المراد بالأخذ ما نراه هذه الأيام من ترك شعر قصير جدا لا يتعدى نصف الأنملة بل ولا ربعها، الأخذُ من اللحيةِ المقصودُ كما بيَّنه الشيخُ أن يتركَ من لحيتِهِ أكثرَ ممَّا يأخذُ منه، يعني دونَ القبضةِ. فهؤلاء الذين يحتجُّون بكلامِ الشيخِ الألبانيِّ -رحمه الله- نقول لهم: امسك وخُذ دونَ القبضةِ، إذا أردتَ أن تُقلِّدَ الشيخَ الألبانيَّ -رحمه الله-.

ثم هذا مُقيَّدٌ كذلك بالحجِّ، فلا يُقيِّدُ العمومُ أو المطلقُ بقولِ الصحابيِّ أو فعلِهِ، وكذلك لا يُخصَّصُ العمومُ بقولِ الصحابيِّ أو فعلِهِ.

قال: والصحابيُّ من اجتمعَ بالنبيِّ -صلى الله عليه وسلم- مؤمنًا وماتَ على ذلك.

قال الشيخ : فإن ماتَ على الردةِ فليس بصحابيٍّ؛ لأنَّ الردةَ تُبطِلُ الأعمالَ وتمحو الإسلامَ، فضلًا عن الصحابةِ.

فإن ارتدَّ ثم عادَ إلى الإسلامِ، فإنَّ الأصحَّ من أقوالِ أهلِ العلمِ أنَّ صحبتهُ تعودُ.

وأمَّا المقطوعُ فهو ما أُضيفَ إلى التابعيِّ فمن بعدِهِ.

من التابعيُّ؟ إذا كان الصحابيُّ من اجتمعَ بالنبيِّ -صلى الله عليه وسلم-، فالتابعيُّ هو من اجتمعَ بالصحابيِّ مؤمنًا بالرسولِ -صلى الله عليه وسلم-، لا نقولُ مؤمنًا بالصحابيِّ، بل مؤمنًا بالنبيِّ -صلى الله عليه وسلم-، وماتَ على ذلك.

فإن قال قولًا أو فعلَ فعلًا، فهذا يُقالُ عنه إنَّه مقطوعٌ، ولا يُقالُ عنه إنَّه مرفوعٌ أو موقوفٌ؛ لأنَّ هذا إنَّما هو للنبيِّ أو الصحابيِّ.

أقسام الخبر باعتبار طرقه

ويُقصد بالخبر ها هنا سُنّة النبي صلى الله عليه وعلى آله وصحبه وسلم، ولا يُقصد به كلام الله -عز وجل-؛ وذلك أن الأصوليين إذا أرادوا أن يبحثوا في هذا العلم كان بحثهم في وحيين: في كتاب الله وفي سُنّة النبي صلى الله عليه وعلى آله وصحبه وسلم.

أمّا كتاب الله -عز وجل- فلا يحتاج إلى نظرٍ في سنده؛ لأن القرآن نُقل إلينا بالتواتر لفظًا ومعنى، فبقيت سُنّة النبي -صلى الله عليه وسلم-.

إذاً القرآن لا يُبحث فيه إلا في دلالة النص، أمّا السُّنّة فيُبحث عن أمرين:

- في صحة النص من عدمه
- ثم بعد ذلك في دلالة النص.

فأقسام الخبر باعتبار طرقه، أي سُنّة النبي -صلى الله عليه وسلم-.

قال -رحمه الله-: ينقسم الخبر باعتبار طرقه إلى متواتر وآحاد.

فالمتواتر ما رواه جماعةٌ كثيرون يستحيل في العادة أن يتواطؤوا على الكذب، وأسندوه إلى شيءٍ محسوس. مثاله قوله -صلى الله عليه وسلم-: «من كذب علي متعمداً فليتبوأ مقعده من النار».

هذا التقسيم الذي يذكره العلماء ينبغي أن يُعلم أنه تقسيمٌ اصطلاحي، أي لا ينبغي أن يترتب عليه بعض الأحكام البدعيَّة مثلًا كان يُقال: هذا الخبر يُقبل في العقائد؛ لأنه خبر متواتر، أمّا هذا الخبر فلا يُقبل؛ لأنه خبر آحاد. فهذا مما لا يُقبل، وإنما هذا التقسيم تقسيمٌ اصطلاحي.

فينقسم الخبر باعتبار طرقه إلى متواتر، وآحاد؛ والمتواتر اسم فاعل من تواتر إذا تتابع، تواتر فعلٌ غير ثلاثي، فإذا أردنا أن نأتي منه باسم الفاعل نقلب حرف المضارع ميماً، ونكسر ما قبل الآخر، فيُقال: متواتر، من الفعل تواتر. ومنه قولهم: تواتر المطر علينا، أي تتابع نزوله، فالمتواتر بمعنى المتتابع، ومنه قول الله -تبارك وتعالى-: ﴿ثُمَّ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا تَتْرَا﴾[المؤمنون:44]. أي: متتابعين، هذا بالنسبة للغة.

وأمّا بالنسبة للاصطلاح فكما قال -رحمه الله-: إنه ما رواه جماعةٌ كثيرون يستحيل في العادة أن يتواطؤوا على الكذب، وأسندوه إلى شيءٍ محسوس.

- ما رواه جماعةٌ كثيرون، فهذا هو الشرط الأول، فأمّا لو رواه واحد أو اثنان أو ثلاثة أو فهذا لا يحصل به التتابع والكثرة، أي التواتر، وحد هذه الجماعة مما اختلف فيه أهل العلم، فمن أهل العلم من قال: من رواه أربعة لماذا من رواه أربعة؟ قياسًا على الشهادة، قالوا: لأن هذا أكبر عددٍ في الشهادة، فيرويه أربعة كما في حد الزنا.

ومنهم من قال: من رواه خمسة؛ لماذا؟ لأن هذا هو الزائد على حد الشهادة.

ومنهم من قال: من رواه اثنا عشر نفسًا؛ لماذا؟ قالوا: لأن نقباء بني إسرائيل كانوا اثني عشر.

ومنهم من قال: من رواه عشرون؛ لماذا؟ قالوا: لأن الله قال: ﴿إِن يَكُن مِّنكُم عِشْرُونَ صَابِرُونَ﴾[الأنفال:65]

ومنهم من قال: من رواه أربعون؛ لماذا؟ قالوا: لأن هذا هو الحد الذي تنعقد به صلاة الجمعة.

ومنهم من قال: من رواه سبعون؛ لماذا؟ ﴿وَاخْتَارَ مُوسَى قَوْمَهُ سَبْعِينَ رَجُلًا لِمِيقَاتِنَا﴾[الأعراف:155].

ومنهم من قال: من رواه ثلاثمائة وأربعة عشر نفسا بعدد المسلمين في غزوة بدر.وكل هذه الأعداد لا دليل عليها، وإنما الضابط في ذلك أن تكون هذه الكثرة بحيث يستحيل التواطؤ على الكذب.

فليس هناك عددٌ معين، فمتى أخبروا حتى خرجوا بالكثرة إلى حدٍّ لا

يمكن أن يتواطؤوا فيه على الكذب حصل العلم أو حصل القطع بقولهم: فأول شرط كما في هذا الحد أن يرويه جماعةٌ كثيرٌ.

- الشرط الثاني: أن تُحيل العادة تواطؤهم على الكذب، أي أن يكون الكذب مستحيلاً عليهم في العادة، لا في العقل، في العادة لا في العقل.

لماذا؟ لأن العقل لا يُحيل أن يجتمع الناس على الكذب، العقل يُجيز ذلك ، ليس هناك مانعٌ عقلي أن يجتمع الناس على الكذب.

أمّا العادة المطردة فتحيل أن يجتمع الناس من أماكن شتى على الكذب؛ هذا يأتي من هذا البلد، وهذا من ذاك البلد، وهذا من ذاك البلد، ثم يجتمعون على خبرٍ واحد، فالعادة تُحيل أن يجتمع هؤلاء على الكذب.

ما المقصود بالتواطؤ؟ التواطؤ لغةً: بمعنى الاتفاق، ومنه قول النبي – صلى الله عليه وسلم– في ليلة القدر: «أرى رؤياكم تواطأت على ليلة السابعة»

تواطأت يعني: اتفقت، فالتواطؤ هو أن يتفق قومٌ على اختراعٍ معين أو على أمرٍ معين بعد المشاورة ألا أن يقول أحدٌ خلاف الآخر، هذا هو معنى التواطؤ. فهذه الكثرة تُحيل وتمنع هذا، تمنع هذا التواطؤ؛ أي أن تُحيل العادة تواطؤهم على الكذب.

بقي أن نقول بالنسبة للشرط الأول: أن تكون هذه الكثرة في كل طبقات السند، يعني تستوي في هذه الكثرة في كل طبقات السند.

فلو أن هذا السند مثلًا فيه خمس طبقات، هذه الطبقات الخمس في

كل طبقةٍ من هذه الطبقات كثرةٌ تُحيل تواطؤهم على الكذب.

قال: وأسندوه إلى شيءٍ محسوس.

- الشرط الثالث في شروط المتواتر أن يكون مستندهم في ذلك الحس.

ما معنى مستندهم في ذلك الحس؟ أي أن يقولوا: سمعنا، فأن يكون مستندهم في ذلك الحس، لا مجرد الرأي ولا العقل، إنما أن يكون المستند مستندًا حسيًّا، يعني أن يقولوا مثلًا عشرة أو خمسة عشر أو عشرون من الصحابة: قال رسول الله -صلى الله عليه وسلم-، سمعنا رسول الله -صلى الله عليه وسلم-.

يقول كذا، ثم تأتي الطبقة التي بعد ذلك فتقول إنها سمعته من الطبقة التي قبلها، ثم الطبقة التي بعد ذلك، فيكون المستند في ذلك الحس.

لماذا يشترطون أن يكون مستندهم في ذلك الحس؟ قالوا: حتى لا يكون المستند مجرد التصور والتفكير والأوهام الفاسدة التي ليست بيقين.

النصارى مثلًا تواتر عندهم أن الله ثالث ثلاثة، أو أن الله هو المسيح ابن مريم، أو أن عيسى ابن الله، هذا متواتر عندهم، ولكن مع ذلك هل هذا التواتر تواترٌ صحيح؟ لا، ليس تواترًا صحيحًا.

لماذا ليس تواترًا صحيحًا؟ أولًا لأنه لم يقم على دليل، لم يقم على الحس.

فغايته أنهم يرجعون في ذلك إلى أصحاب الأناجيل الأربعة: متى، ومرقس، ويوحنا، ولوقا، وكذلك بولس، وهذا من أصحاب الرسائل

الذي حرف المسيحية وجعلها ديانة شركية. فيرجعون في ذلك إلى أصحاب الأناجيل الأربعة.

ثمَّ إنَّ أصحابَ هؤلاءِ الأناجيلِ منهم مَن لم يَرَ عيسى أصلًا -عليه الصلاةُ والسلامُ-، فالإسنادُ منقطعٌ. ثمَّ إنَّ هؤلاءِ الأربعةَ لم يحصلْ بهم تواترٌ.

ثمَّ إنَّ اليهودَ لَمَّا صلبوا شبيه المسيحَ فَرَّ أصحابُه، فقيلَ لهم إنَّهم صلبوا المسيحَ، ولم يَرَوا ذلك لأنَّهم فَرُّوا خَشيةَ أن يُقتلوا كما قُتِلَ المسيحُ في زعمِهم، فهذا ليس تواترًا حتى لا يُقالَ إنَّ عقيدةَ النصارى مبنيةٌ على هذا الأمرِ.

فالشاهدُ أنَّ التواترَ يُشترطُ فيه أن يكونَ مستند ذلك إلى الحسِّ ثمَّ الشرطُ الذي بعدَ ذلك: أن يُفيدَ العلمَ، فالحديثُ المتواترُ يُفيدُ العلمَ، أي العلمَ الضروريَّ..

ما العلمُ الضروريُّ؟ أي الذي لا يحتاجُ إلى نظرٍ واستدلالٍ. علمٌ لا يمكنُ لإنسانٍ أن يدفعَه عن نفسِه، كمثلِ وجودِ مكَّةَ والمدينةُ ومصر وغيرها من بلدانِ المسلمينَ، كمثلِ وجودِ الأئمَّةِ الأربعةِ: مالكٍ، والشافعيِّ، وأحمدَ، وأبي حنيفةَ، فهذا علمٌ ضروريٌّ لا يستطيعُ الإنسانُ أن يدفعَه عن نفسِه.

لماذا؟ لأنَّ هذا الأمرَ متواترٌ، فأفادَ العلمَ، ليس العلمَ الظنِّيَّ، ولكنِ العلمَ الضروريَّ.

لماذا أفادَ العلمَ الضروريَّ؟ نقولُ: للكثرةِ التي أخبرتْ بذلك، فإفادتُه العلمَ تتوقَّفُ على أمرين:

- إمَّا أن يتوقَّفَ على الكثرةِ، يعني كثرةَ عددِ المُخبِرينَ، هذا ممَّا يُفيدُ العلمَ الضروريَّ. كم واحدٍ في العالمِ ممكن يُخبرك بوجودِ الأئمَّةِ الأربعةِ،

بوجودِ مكَّةَ، بوجودِ المدينةِ؟ كثرةٌ، فهذه الكثرةُ تُفيدُ ماذا؟ تُفيدُ العلمَ الضروريَّ.

وهذا يُسمَّى بالتواترِ العامِّ، يعني الذي يشتركُ فيه العامَّةُ والخاصَّةُ، تواترٌ عامٌّ كوجودِ البلدانِ.

- وإمَّا أن يكونَ سببُ العلمِ أمرًا خاصًّا اقتصرَ على علماءِ فن بعينه، وهو الذي يُسمَّى بالتواترِ الخاصِّ.

حدثَ التواترُ، ولكنَّه لم يحدثْ عندَ العامَّةِ، وإنَّما عندَ الخاصَّةِ الذينَ هم علماءُ الحديثِ مثلا، والعامَّةُ تبعٌ للخاصَّةِ في هذا البابِ.

وهذا إنَّما يكونُ بالنظرِ إلى حالِ الرُّواةِ، يعني هناك كثرة في الرُّواةِ، هناك عدالة في الرُّواةِ،هناك ثقة في الرُّواةِ، فهذا يُسمَّى تواترًا خاصًّا.

كمثلِ أحاديثِ الرؤيةِ، وأحاديثِ الحوضِ، وأحاديثِ الشفاعةِ، وأحاديثِ المسحِ على الخفَّينِ، وحديث«من كذبَ عليَّ متعمِّدًا»، وحديث «من بنى للهِ مسجدًا».

فهذه الأحاديثُ أحاديثُ متواترةٌ، هل هي متواترةٌ عندَ العامَّةِ؟ ليست متواترةً عندَ العامَّةِ، وإنَّما هي متواترةٌ عندَ الخاصَّةِ الذينَ هم أهلُ الحديثِ، والعامَّةُ تبعٌ لهم في ذلك.

فالعلمُ الضروريُّ قد يحدثُ بمثلِ ماذا؟ بالكثرةِ، وهذا في التواترِ العامِّ، أو بحالِ المُخبِرينَ. الذينَ أخبروا بهذا الخبرِ، وهذا هو التواترُ الخاصُّ الموجودُ عندَ علماءِ الحديثِ. فكما قلنا: المتواترُ يُفيدُ العلمَ الضروريَّ الذي لا يحتاجُ إلى نظرٍ واستدلالٍ.

قال المرداويُّ في التحبيرِ: قال: وكونُ خبرِ التواترِ يُفيدُ العلمَ هو قولُ أئمَّةِ المسلمينَ.

قلنا مثلَ حديثِ «من كذبَ عليَّ متعمِّدًا»، فهذا قال فيه المنذريُّ: وهذا الحديثُ قد رُويَ عن غيرِ واحدٍ من الصحابةِ -رضي الله عنه- في الصحاحِ والسننِ والمسانيدِ حتى بلغ مبلغَ التواترِ.

قال الحافظُ في هذا الحديثِ، أي في حديثِ «من كذبَ عليَّ متعمِّدًا»: قال: رُويَ في أسانيدَ حِسانٍ وصحاحٍ عن ثلاثينَ صحابيًّا، وعن خمسينَ بأسانيدَ ضعيفةٍ، وعن عشرينَ أسانيدُه ساقطةٌ.

وكذلك أحاديثُ الحوضِ، قال الخطابيُّ في معالمِ السننِ: رواها أربعونَ صحابيًّا، وكذلك حديثُ الشفاعةِ، والمسحُ على الخُفَّينِ رواه نحوَ أربعينَ صحابيًّا، كما قال ابنُ عبدِ البرِّ.

وقال الناظمُ:

مِمَّا تواترَ حديثُ «من كذبَ»..... ومن بنى للهِ بيتًا واحتسبَ

ورؤيةٌ، شفاعةٌ، والحوضُ..... ومسحُ خُفَّينِ، وهذي بعضُ.

أي هذه بعضُ الأحاديثِ، هذه بعضُ الأحاديثِ المتواترةِ.

المتواترُ ينقسمُ إلى قسمينِ: إلى متواترٍ لفظيٍّ، ومتواترٍ معنويٍّ.

متواترٌ لفظيٌّ: أي يشتركونَ في لفظٍ معيَّنٍ، «من كذبَ عليَّ متعمِّدًا فليتبوَّأْ مقعدَه من النارِ»، هذا متواترٌ لفظيٌّ، كلُّ الصحابةِ قالوا هذا اللفظَ، قالوه عن النبيِّ -صلى الله عليه وسلم-.

المتواترُ المعنويُّ ليس الاتفاقَ في اللفظِ، وإنَّما الاتفاقُ في معنى كُلِّيٍّ، أن تتغيَّرَ

الألفاظُ، فهذا الصحابيُّ يروي حديثًا بألفاظٍ تُخالفُ ألفاظَ هذا الصحابيِّ، ولكنهم يشتركونَ في معنى كُلِّيٍّ، في قدرٍ معيَّنٍ.

كأحاديث النيَّة ، أحاديثُها متواترةٌ، ولكن هل متواترةٌ من جهةِ اللفظِ؟ لا، من جهةِ المعنى، فهناك أحاديث كثيرة عن النبيِّ -صلى الله عليه وسلم- اشترطَ فيها النيَّةَ، منها حديثُ «إنما الأعمالُ بالنيَّاتِ»، وليس في لفظ حديث «لا هجرةَ بعدَ الفتحِ، ولكن جهادٌ ونيَّةٌ»، هنا قال: نيَّةٌ، وفي الحديثِ الثاني قال: «إنما الأعمالُ بالنيَّاتِ»، الألفاظُ ليست واحدةً، ولكن المعنى واحدٌ.

كذلك تواترَ عن الناسِ النقلُ عن شجاعةِ عليٍّ -رضي اللهُ عنه-، وعن كرمِ حاتمِ الطائيِّ، وكذلك تواترَ في الحديثِ أنَّ من آدابِ الدعاءِ أن يرفعَ المرءُ يدَيْه أثناءَ الدعاءِ. فهذا كلُّه من التواترِ المعنويِّ.

إذن التواترُ اللفظيُّ يكونُ في اللفظِ، التواترُ المعنويُّ يكونُ في قضيَّةٍ كليَّةٍ، وفي معنى كُلِّيٍّ. فهذا ما يتعلَّقُ بالتواترِ.

قال: والآحادُ ما سوى المتواترِ، وهو من حيثُ الرتبةِ ثلاثةُ أقسامٍ: صحيحٌ، وحسنٌ، وضعيفٌ.

الآحادُ لغةً مأخوذٌ من وحَّدَ، أي جعلَه فردًا، فآحادٌ جمعُ أحدٍ، كآجالٍ جمعُ أجلٍ.

وأمَّا اصطلاحًا فهو: ما سوى المتواترِ، كما قال المصنِّفُ -رحمه الله-، فإن لم يبلغِ النقلُ مبلغَ الخبرِ المتواترِ فإنَّ ذلك يُسمَّى آحادًا، يعني لو رواه واحدٌ، أو اثنانِ، أو ثلاثةٌ، أو أربعةٌ، أو عددٌ لم يبلغْ مبلغَ التواترِ، فهذا يُسمَّى آحادًا، فيدخلُ فيه، كما عند علماءِ الحديثِ، يدخلُ فيه الغريبُ الذي لا يرويه إلا واحدٌ،

والعزيزُ الذي يرويه اثنانِ، والمشهورُ الذي يرويه الثلاثةُ، والمستفيضُ الذي يرويه ما زادَ عن الثلاثةِ ما لم يبلغْ حدَّ التواترِ، فهذه الأحاديثُ تُسمَّى أحاديثَ آحادٍ..

وقلنا إنَّ تقسيمَ الخبرِ إلى آحادٍ ومتواترٍ تقسيمٌ اصطلاحيٌّ، لا يترتَّبُ عليه عملٌ بدعيٌّ، فلا يُقالُ: أحاديثُ الآحادِ لا يُؤخذُ بها في بابِ الاعتقادِ مثلًا، أو إن خالفَ حديثُ الآحادِ القرآنَ رُدَّ حديثُ الآحادِ، ولا تقعُ مخالفةٌ بين حديثِ الآحادِ وبين كلامِ اللهِ -تباركَ وتعالى-، لأنَّ اللهَ -عز وجل- قال: ﴿وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَىٰ ۝ إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَىٰ﴾[النجم:3-4].

الكلام عن حديث الآحاد له شقان:

الشقُّ الأولُ: من جهةِ العملِ، فحديثُ الآحادِ يُوجِبُ العملَ، أي يجبُ أن تعملَ به، وهذا عليه إجماعٌ من المسلمينَ ، إجماعٌ أنَّه يجبُ العملُ بكلِّ حديثٍ صحَّ عن رسولِ اللهِ -صلى الله عليه وسلم-.

فيدخلُ في ذلك الحديثُ المتواترُ، والحديثُ الآحادُ، سواءٌ كان صحيحًا أو حسنًا، يجبُ العملُ به، ولا يتوقَّفُ العملُ به على كونِه متواترًا أو آحادًا.

والأدلَّةُ على ذلك كثيرةٌ، وأقوى هذه الأدلَّةِ الإجماعُ، إجماعُ الصحابةِ على ذلك، وكذلك الجزئيَّاتُ الكثيرةُ المنقولةُ عن أصحابِ النبيِّ -صلى الله عليه وسلم- في أنَّهم كانوا يعملونَ بخبرِ الواحدِ.

من ذلك:

- حديثُ ابنِ عمرَ المشهورُ في تحويلِ القبلةِ: جاء الصحابيُّ وقال: إنَّ النبيَّ -صلى الله عليه وسلم- قد أُنزلَ عليه الليلةَ قرآنٌ، وقد أُمِرَ أن

يستقبلَ القبلةَ، فاستقبلوها، هذا رجلٌ واحدٌ أمر أصحابَ النبيِّ -صلى الله عليه وسلم- أن يستقبلوا القبلةَ، وكانت وجوهُهم إلى الشامِ، فاستداروا إلى الكعبةِ. فهذا دليلٌ على العملِ بخبرِ الواحدِ، لأنَّ الصحابةَ ما انتظروا بعدَ انتهاءِ الصلاةِ ليسألوه: من معك حتى نُصدِّقك؟ وإنَّما تحوَّلوا.

- وكذلك كان النبيَّ -صلى الله عليه وسلم- يبعثُ الآحادَ إلى النواحي والآفاقِ لتبليغِ الأحكامِ الشرعيَّةِ، يعني بعثَ معاذَ بنَ جبلٍ في الحديثُ مشهورٌ: «إنك تأتي قومًا أهلَ كتابٍ، فليكن أولَ ما تدعوهم إليه...»، لمَّا بعثه إلى اليمنِ، فبعثه وحدَه ليُبلِّغَ دين الإسلام.
- وكذلك أنَّهم رضي الله عنهم رجعوا إلى الغسلِ من الوطءِ من غيرِ إنزالٍ إلى قولِ عائشةَ -رضي اللهُ عنها-، كما يقولُ صاحبُ الروضةِ
- وكذلك في توريثِ الجَدَّةِ إلى قولِ المغيرةِ بنِ شعبةَ ومحمدِ بنِ مسلمةَ الذي سمعه من النبيِّ -صلى الله عليه وسلم-.

ولذلك قال النوويُّ -رحمه الله-: وقد تظاهرت دلائلُ النصوصِ الشرعيَّةِ والحججُ العقليَّةُ على وجوبِ العملِ بخبرِ الواحدِ، وقد قرَّر العلماءُ في كتبِ الفقهِ والأصولِ ذلك بدلائلِه.

وقال أيضًا في شرحِه على مسلمٍ: فالذي عليه جماهيرُ المسلمينَ من الصحابةِ والتابعينَ فمن بعدَهم من المحدِّثينَ والفقهاءِ وأصحابِ الأصولِ أنَّ خبرَ الواحدِ الثقةَ حجَّةٌ من حججِ الشرعِ، يلزمُ العملُ بها.

إذا هذا من جهةِ العملِ عليه الإجماعُ، وما خالفَ في ذلك إلا أهلُ

البدعِ لأنَّهم وضعوا أصولًا عقليةً، أصولًا فاسدةً، ردُّوا بها سنةَ النبيِّ -صلى الله عليه وسلم-.

يُوجِبُ العملَ، فهل يُوجِبُ العلمَ كحديثِ المتواترِ؟ قلنا إنَّ الحديثَ المتواترَ يُوجِبُ العلمَ الضروريَّ.

هل يوجب العلمُ؟ هل يُفيدُ خبرُ الآحادِ العلمَ؟ للعلماءِ في إفادةِ خبرِ الآحادِ للعلمِ أقوالٌ ثلاثٌ:

- من أهلِ العلمِ من قال: إنَّه يُفيدُ الظنَّ مطلقًا، لا يُفيدُ العلمَ
- والقولُ الثاني: إنَّه يُفيدُ العلمَ مطلقًا، كالخبرِ المتواترِ، وهذا قولُ ابنِ حزمٍ.
- والقولُ الثالثُ، وهو الصحيحُ: إنَّه يُفيدُ العلمَ إن احتفَّتْ به القرائنُ، وإلَّا أفادَ الظنَّ.

ما هذه القرائنُ؟ كأن تكونَ روايتُه في الصحيحينِ، فهذا ممَّا يقطعُ بثبوتِه عن رسولِ اللهِ -صلى الله عليه وسلم-، فنعلمُ يقينًا أنَّ النبيَّ -صلى الله عليه وسلم- قاله.

ومن القرائنِ كذلك أن تتلقَّاه الأمَّةُ بالقبولِ، والأمَّةُ لا تجتمعُ على ضلالةٍ.

ومن القرائنِ كذلك ثقةُ رواتِه، كأن يرويه مالكٌ عن نافعٍ عن ابنِ عمرَ، أو كأن يرويه أحمدُ عن الشافعيِّ عن مالكٍ -رحمهم الله-.

فإذا احتفَّتْ بالحديثِ: القرائنُ أفادتِ العلمَ، وإلَّا أفادَ الظنَّ. وأمَّا من جهةِ العملِ، فقلنا إنَّه يجبُ العملُ به، ولا يُفرَّقُ في ذلك بين عقيدةٍ

وعملٍ.

قال ها هنا: والأحادُ ما سوى المتواترِ.

الآحادُ ينقسمُ من حيثُ عدد الرواةِ إلى غريبٍ، وعزيزٍ، ومشهورٍ، وهذا لم يذكره المصنِّفُ -رحمه الله-. وعلَّلَ ذلك أنَّ هذا الكتابَ ليس كتابَ مصطلحٍ، وإنَّما هو كتابُ أصولِ فقهٍ، فالذي يُهمُّ في ذلك صحَّةُ الحديثِ من عدمِه.

اتَّفقنا أنَّ الحديثَ سواء كان آحادًا أو غريبًا أو عزيزًا أو مشهورًا أو مستفيضًا، فالمهم في ذلك أن يصحَّ ذلك عن رسولِ اللهِ -صلى الله عليه وسلم-؛ لأنَّ الأصوليَّ له أمرانِ ينظرُ فيهما: أوَّلًا: صحَّةُ الخبرُ إلى رسولِ اللهِ -صلى الله عليه وسلم-، والأمرُ الثاني الاستنباطُ من هذا الآيةِ من هذا الخبرِ.

فسواءٌ كان الحديثُ غريبًا أو عزيزًا أو مشهورًا، فهذا لا يؤثِّرُ في الاستنباطِ. ولذلك لَمَّا ذكرَ أنَّ الآحادَ ما سوى المتواترِ قال: وهو من حيثُ الرتبةِ ثلاثةُ أقسامٍ: صحيحٌ، وحسنٌ، وضعيفٌ.

قال: فالصحيحُ ما نقله عدلٌ تامُّ الضبطِ، وخلا من الشذوذِ والعِلَّةِ القادحةِ.

فهذه شروطٌ خمسةٌ: إذا توفَّرت في الحديثِ صار صحيحًا. أن ينقله عدلٌ ضابطٌ عن مثلِه، ويتَّصلُ الإسنادُ من غيرِ شذوذٍ ولا عِلَّةٍ .قادحة أما العدلُ فهو من استقام في دينِه ومروءتِه، وهذا يُعرَفُ إمَّا بالاستفاضةِ والشهرةِ يستفيضُ بين الناسِ ويشتهرُ أنَّ هذا الإنسانَ عدلٌ أو بالتنصيصِ

عليه ممَّن يقبلُ قولُه في الجرحِ والتعديلِ، ينصُّ عالمٌ من علماءِ الجرحِ والتعديلِ أنَّ هذا الإنسانَ عدلٌ، أي مستقيمٌ في دينِه ومروءتِه..

فالاستقامةُ في الدينِ تعني فعلُ الواجباتِ وتركُ المحرَّماتِ، والمروءةُ يعني مَلَكَةٌ تحملُ صاحبَها صاحبَها على ملازمةِ التقوى والورعِ.

أن ينقله عدلٌ تامُّ الضبطِ، والضبطُ ضبطانِ: ضبطُ صدرٍ، وضبطُ كتابٍ.

ما معنى تامِّ الضبطِ؟ أي أن يُؤدِّيَ ما تحمَّله على الوجهِ الذي تحمَّله من غيرِ زيادةٍ ولا نقصانٍ.

سمعَ حديثًا فهذا يُسمَّى بالتحمُّل، تحمَّله، أخذه، فإذا أراد أن يؤدِّيَه أدَّاه كما سمعه من غيرِ زيادةٍ ولا نقصانٍ.

كيف يُعرَفُ ضبطُه؟ يُعرَفُ ضبطُه بموافقةِ الثقاتِ، فلم يكن وحده في هذا المجلسِ، ولكن كان معه علماءُ وطلبةٌ آخرون، فإن وافقَهم فهذا يدلُّ على ضبطِه وكذلك بنصِّ إمامٍ على ذلك، أن ينصَّ إمامٌ من الأئمَّةِ على أنَّه ضابطٌ في حفظِه أو في أدائِه.

بسندٍ متصلٍ، أي أن يكون كلُّ راوٍ تلقَّى عمَّن روى عنه وإن حصلَ سقطٌ، لم يكن متصلًا، فليس الحديثُ بصحيحٍ، سواءٌ كان معلَّقًا أو كان مرسلًا أو كان منقطعًا أو كان مُعضلًا إلى غير ذلك من أنواعِ الحديثِ الضعيفِ.

وأن يخلو من الشذوذِ والعِلَّةِ: الشذوذُ أي التفردُ، أن يُخالِفَ المقبولَ من هو أوثقُ منه، وهذا أولى من قولنا: أن يُخالِفَ الثقةَ من هو أوثقُ منه.

لماذا هو أولى؟ حتى يدخل فيه الحديثُ الحسنُ.

فلو قلنا: أن يُخالِفَ الثقةُ من هو أوثقُ منه فهذا يدخلُ الحديثُ الصحيحُ فقط، أن يكونَ خاليًا من الشذوذِ والعِلَّةِ.

فإن خفَّ الضبطُ، فيُسمَّى بالحديثِ الحسنِ إن خفَّ الضبطُ مع اتصالِ السندِ والخلوِّ من الشذوذِ والعِلَّةِ فهذا حديثٌ حسنٌ..

فإن تعددت طرقُ الحديثِ الحسنِ صار صحيحًا لغيرِه، أي لو كان هناك أكثر من طريقٍ للحديثِ الحسنِ يرتقي من رتبةِ الحسنِ إلى رتبةِ الصحيحِ، ولكن ليس صحيحًا لذاتِه ، وإنَّما صحَّ لغيرِه بهذه الطرقِ فجعلتْه يرتقي من مرتبةِ الحسنِ إلى مرتبةِ الصحَّةِ.

القسمُ الثالثُ: الضعيفُ، ما الحديثُ الضعيفُ؟

هو ما لم يكن صحيحًا ولا حسنًا، أو ما فقد شرطًا من شروطِ الحديثِ المقبولِ، وهذا أولى من قولِنا: ما فقد شرطًا من شروطِ الحديثِ الصحيحِ؛ لأنَّ ذلك لا يُخرجُ الحسنَ،أما لو قلنا: ما فقد شرطًا من شروطِ الحديثِ المقبولِ فهذا يدخلُ الصحيحَ والحسنَ.

إن لم يكن الضعفُ شديدًا وتعددت الطرقُ، يعني حديثٌ فيه ضعفٌ في راوٍ مثلًا صدوقٌ ولكنه يهمُّ، حديثُ الصدوقِ حسنٌ، ولكن هذا الصدوقَ يهمُّ فلا يحتملُ التفردَ، فجاء أكثرُ من طريقٍ لهذا الحديثِ وهو في الأصلِ ضعيفٌ فيرتقي من الضعفِ إلى الحسنِ ، ولكن لا يكونُ حسنًا لذاته، وإنَّما يكونُ حسنًا لغيرِه، ولكن بشرطٍ: قلنا أن يكونَ على وجهٍ ينجبرُ به، يعني أن تكونَ هذه الرواياتُ يجبرُ بعضُها بعضًا، وإلا فلو

كانت الروايةُ أضعفَ من الحديثِ الأصليِّ فإنها لا تزيدُه إلا ضعفًا.

ثم قال رحمه الله: وكلُّ هذه الأقسامِ حجَّةٌ سوى الضعيفِ، فليس بحجَّةٍ.

إذن كلُّ هذه الأقسامِ حجَّةٌ، يجبُ أن نعملَ بها، سواءٌ كان صحيحًا لذاته، أو صحيحًا لغيره، أو حسنًا لذاته، أو حسنًا لغيره، فكلُّ هذه الأقسامِ حجَّةٌ يُعملُ بها في بابِ العمليَّاتِ والعلميَّاتِ، أي في بابِ العقائدِ سوى الضعيفِ فليس بحجَّةٍ، ولكن لا بأس بذكرِه في الشواهدِ ونحوِها.

ولذلك وجدنا بعضَ العلماءِ يذكرُ الحديثَ الصحيحَ ويذكرُ بعضَ الأحاديثِ الضعيفةِ التي تؤيِّده من جهةِ المعنى، فلا يعتمدُ على الحديثِ الضعيفِ، وإنَّما يجعلُه من بابِ الاعتضادِ لا الاعتمادِ.

ولذلك من العلماءِ من قال: إنَّه يجوزُ أن يُروى الحديثُ الضعيفُ في بابِ الترغيبِ والترهيبِ والفضائلِ، ولكن بشروطٍ:

- أن لا يكونَ الضعفُ شديدًا، وأن يكونَ للحديثِ أصلٌ صحيحٌ؛ لأنَّه سيبنى عليه جزاء وثواب، وهذه الأمورُ لا تكون إلا من جهةِ الشرعِ.

فعندنا أصلٌ صحيحٌ، ثم بعد ذلك يذكرُ حديثًا ضعيفًا ليس شديدَ الضعفِ

- وأن لا يعتقدَ صحةَ نسبته إلى رسولِ اللهِ -صلى الله عليه وسلم- فيقول مثلًا: رُويَ عن رسولِ اللهِ -صلى الله عليه وسلم-، يرويه مثلًا بصيغةِ التمريضِ، ولكن هذا ليس محلَّ اتفاقٍ بين العلماءِ، بل من العلماءِ من قال إنَّه لا يجوزُ روايةُ الحديثِ الضعيفِ مطلقًا إلا على وجهِ البيانِ، فمن

روى حديثًا ضعيفًا يُبيِّنُ للناسِ أنَّ هذا الحديثَ ضعيفٌ، ولا يجوزُ العملُ به.

قالوا: لأنَّ النبيَّ -صلى الله عليه وسلم- في سنتِه الصحيحةِ ما يكفي للعملِ والاعتقادِ والعبادةِ، فليست هناك حاجةٌ للأحاديثِ الضعيفةِ.

ثم ختمَ هذا البابَ بصيغِ الأداءِ، قال: للحديثِ تحمُّلٌ وأداءٌ.

تحمُّل أي أنك تأخذُ هذا الحديثَ من الشيخِ، والأداءُ أن تُبلِّغَ الحديثَ إلى الغيرِ.

فقال: للأداءِ صيغٌ، منها: «حدثني»، أن تقولَ: حدثني، لمن قرأ عليه الشيخُ، وهذه أعلاها، هذه أعلى رتبةٍ، أن يمسكَ الشيخُ كتابَه الذي يُحدِّثُ منه ويقرأ، وهذه أعلى رتبةٍ، فتقول: حدثني شيخي، أو حدثني فلانٌ، أو أن يُحدِّثَ من حفظِه.

ثم بعد ذلك: «أخبرني»، لمن قرأ عليه الشيخُ، أو قرأ هو على الشيخ، فهذه المرتبةُ الثانيةُ: أن تقولَ «أخبرني»، كأن يقرأَ الشيخُ وأنت تسمعُ، أو أن تقرأَ أنت والشيخُ يسمعُ، فمن العلماءِ من سوَّى بينهما، قال: «أخبرني» كـ«حدَّثني»، كلاهما سواءٌ، وممن قال بذلك البخاريُّ -رحمه الله-، فهذا مذهبُه أن «أخبرني» كـ«حدَّثني»، وأن قراءتَك على الشيخِ كقراءةِ الشيخِ عليك.

وممن قال بالتفريقِ بينهما: الإمامُ مسلمٌ، وهو مذهبُ الشافعيِّ وأصحابِه، وروايةٌ عن الإمامِ أحمدَ.

وكذلك إن أجازَك الشيخُ فتقول: «أخبرني إجازةً»، يعني يقولُ الشيخُ: أجزتُ لك أن تروي عني ما في هذا الكتابِ، أو أن تروي عني مروياتي، فهذه تُسمَّى إجازةً، فلا يجوزُ لك أن تقولَ «حدَّثني» وتسكتَ، أو «أخبرني» وتسكتَ، إنما تقول: «أخبرني إجازةً»، أو أجاز لي.

لِمَن روى بالإجازةِ دون القراءةِ.

فما الإجازةُ؟ قال: الشيخُ إذنُه للتلميذِ أن يرويَ عنه ما رواه، وإن لم يكن بطريقِ القراءةِ. ومنها كذلك العنعنةُ، وهو أن يرويَ الحديثَ بلفظِ «عن» أو «أن»، وحكمُها: الأصلُ فيها أنها تُحمَلُ على الاتصالِ، إلا ممن هو معروفٌ بالتدليسِ، فلا يُحكمُ فيها بالاتصالِ إلا أن يُصرِّحَ بالتحديثِ.

ولذلك الوليدُ بنُ مسلمٍ أو بقيَّةُ بنُ الوليدِ ثقةٌ، ولكنه كان يدلس، وكان يدلسُ شرَّ تدليسٍ، الذي يُسمَّى بتدليسِ التسويةِ، يعني يُسقطُ شيخَه الضعيفَ، ثم بعد ذلك يذكرُ شيخَه الثقةَ، فكان يُدلسُ عن الأوزاعيِّ، وبينه وبين الأوزاعيِّ شيخٌ ضعيفٌ.

فأحاديثُ بقيَّةَ أو الوليدِ الأصلُ فيها أنها ضعيفةٌ، إلا إذا صرَّح بالتحديثِ في كلِّ طبقاتِ السندِ، ففي كلِّ طبقةٍ يقول: «حدَّثني فلانٌ، قال حدَّثني الأوزاعيُّ، قال حدَّثني فلانٌ...» إلى أن يقول: «سمعتُ رسولَ اللهِ -صلى الله عليه وسلم-.

فإن قال كذلك فحديثُه صحيحٌ، لا بدَّ أن يُصرِّحَ في كلِّ طبقاتِ السندِ. قال: وهذا، وللبحثِ في الحديثِ ورواتِه أنواعٌ كثيرةٌ في علمِ المصطلحِ، وفيما أشرنا إليه كفايةٌ إن شاء اللهُ تعالى.

وبهذا نكونُ قد انتهينا من هذا البابِ، ونبدأُ في الدرسِ القادمِ إن شاء اللهُ ببابِ الإجماعِ.

الدليلِ الثالثِ من الأدلَّةِ المتَّفقِ عليها حسب ترتيبِ هذا الكتابِ، كتابِ [الأصولِ من علمِ الأصولِ] للشيخِ صالحِ ابن عثيمين -رحمه الله- هو الإجماع.

وقدَّمَهُ المصنِّفُ ها هنا على القياسِ؛ لأنَّ الإجماعَ قطعيٌّ إن ثبتَ بخلافِ القياسِ، فالقياسُ اجتهادٌ، أو لكونِهِ يقعُ أصلًا للقياسِ، فقد يقعُ القياسُ للإجماعِ على العلَّةِ المنصوصِ عليها، فيُقدَّمُ الإجماعُ القياسُ.

قالَ -رحمه الله-: الإجماعُ، تعريفُهُ:

الإجماعُ لغةً: العزمُ والاتِّفاقُ.

قالَ ابنُ فارسٍ في معجمِ مقاييسِ اللغةِ في مادَّةِ «جمع»: قالَ: الجيمُ والميمُ والعينُ أصلٌ واحدٌ يدلُّ على ضَمامِ الشيءِ، فالجيمُ والميمُ والعينُ هذهِ الحروفُ الثلاثةُ أينما وُجِدَتْ في كلمةٍ فهي تدلُّ على تضامِّ الشيءِ.

والإجماعُ لغةً: يُطلَقُ على العزمِ والاتِّفاقِ، فيُقالُ: أجمعَ القومُ على كذا، أي عزموا على هذا الأمرِ أو اتَّفقوا عليه، كما قالَ تعالى: ﴿فَأَجْمِعُوا أَمْرَكُمْ وَشُرَكَاءَكُمْ﴾[يونس:71].

فالإجماعُ لغةً بمعنى العزمِ أو الاتِّفاقِ، ومنه قولُ النبيِّ -صلى الله عليه وسلم-: «لا تجتمعُ أُمَّتي على ضلالةٍ»، أي لا تتَّفقُ كلمتُها على ضلالةٍ، وإنَّما إن اتَّفقتْ كلمةُ الأُمَّةِ فلا بدَّ أن تُوافِقَ الحقَّ في ذلك.

وأمَّا في الاصطلاحِ فقد قالَ: اتِّفاقُ مجتهدي هذهِ الأُمَّةِ بعدَ النبيِّ -صلى الله

عليه وسلم- على حكمٍ شرعيٍّ.

اتِّفاقُ مجتهدي هذهِ الأُمَّةِ.

فقولُنا: اتِّفاقٌ، يُخرِجُ وجودَ الخلافِ ولو من واحدٍ، فلا ينعقدُ مع ذلكَ الإجماعُ.

إذن متى ينعقدُ الإجماعُ؟ إذا اتَّفقَ جميعُ المجتهدينَ، فإن خالفَ واحدٌ فلا إجماعَ؛ لأنَّ الحقَّ قد يكونُ مع هذا الواحدِ، وهذا هو القولُ الصحيحُ، خلافًا لابنِ جريرٍ -رحمه الله- صاحبِ التفسيرِ، فإنَّهُ كان يرى أنَّ خلافَ الواحدِ والاثنينِ لا يَخرِمانِ الإجماعَ، يعني لو خالفَ واحدٌ أو اثنانِ فهذا لا يَخرِمُ الإجماعَ.

فلو اجتمعتِ الأُمَّةُ ما عدا رجلينِ، فكان يُسمِّي ذلكَ إجماعًا، وهذا قولٌ مرجوحٌ.

لماذا مرجوحٌ؟ لأنَّ الحقَّ قد يكونُ مع هذا الواحدِ. قالَ اللهُ -تبارك وتعالى-: ﴿وَإِنْ تُطِعْ أَكْثَرَ مَنْ فِي الْأَرْضِ يُضِلُّوكَ عَنْ سَبِيلِ اللهِ﴾[الأنعام:116].

فقالَ النبيُّ -صلى الله عليه وسلم-: «لا تزالُ طائفةٌ من أُمَّتي على الحقِّ ظاهرينَ». فمعنى ذلكَ أنَّ الإجماعَ لا ينعقدُ إلَّا إذا اجتمعَ المجتهدونَ على قولٍ واحدٍ.

وممَّا يدلُّ على أنَّ الحقَّ قد يكونُ مع القِلَّةِ، قد يكونُ مع الواحدِ: إصابةُ عمرَ -رضي اللهُ عنه- في أسرى بدرٍ، فعمرُ رأى أن يُقتَلَ هؤلاءِ، بخلافِ قولِ النبيِّ -صلى الله عليه وسلم-، ومن كانَ معهُ كأبي بكرٍ، ونزلَ القرآنُ موافقًا لقولِ عمرَ.

وكذلكَ ما كانَ من أبي بكرٍ الصدِّيقِ -رضي الله عنه- في حربِهِ لأهلِ الرِّدَّةِ، فالصدِّيقُ -رضي الله عنه- جادلَ عمرَ -رضي الله عنه- في هذهِ المسألةِ، وكانَ الحقُّ معهُ.

ولذلكَ قالَ المرداويُّ -رحمه الله- "من الجائزِ إصابةُ الأقلِّ وخطأُ الأكثرِ، كما كشفَ الوحيُ عن إصابةِ عمرَ -رضي الله عنه- في أسرى بدرٍ، وكما انكشفَ الحالُ عن إصابةِ أبي بكرٍ في أمرِ الرِّدَّةِ. إذن هذا من جهةِ ما وقعَ أنَّ عمرَ أصابَ وخالفَ الكثرةَ، وكذلكَ الصدِّيقُ، وكذلكَ من جهةِ الدليلِ؛ لأنَّ قولَ غيرِ اللهِ ورسولِهِ لا يكونُ حُجَّةً إلَّا إجماعًا، قولُ الفردِ من هذهِ الأُمَّةِ لا يكونُ حُجَّةً إلَّا إذا أجمعتِ الأُمَّةُ على هذا القولِ. فقد جعلَ اللهُ الحُجَّةَ في قولِهِ -تبارك وتعالى-، وفي قولِ نبيِّهِ -صلى الله عليه وسلم-، وأمَّا بالنسبةِ لسائرِ الأفرادِ فلابدَّ أن يجتمعوا على هذا القولِ. كما قالَ النبيُّ -صلى الله عليه وسلم-: «لا تجتمعُ أُمَّتي على ضلالةٍ»، وكما في الآيةِ: ﴿وَيَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيلِ الْمُؤْمِنِينَ﴾[النساء:115]. فهذهِ كلمةٌ مُحلَّاةٌ بالألفِ واللامِ، فلابدَّ أن يدخلَ فيها كلُّ مجتهدٍ، تُفيدُ العمومَ. إذا هذا معنى قولِنا: اتِّفاقُ.

قالَ: ..... مجتهدي هذهِ الأُمَّةِ، فهذا يُخرِجُ العوامَّ والمقلِّدينَ، فلا يُعتبرُ وفاقُهُم ولا خلافُهُم.

فلا يُقالُ في مسألةٍ من المسائلِ: كيف تقولُ إنَّ في المسألةِ إجماعًا وقد خالفَ فلانٌ؟ فإذا بحثتَ عن فلانٍ هذا وجدتَهُ أحدَ العوامِّ، أو وجدتَ أكثرَ من يُشيرُ أو يُشارُ إليهِ من العوامِّ، أو وجدتَهُ من المقلِّدينَ لا يصلُ إلى رتبةِ الاجتهادِ، فقولُ هذا لا يُعتبرُ في الإجماعِ.

وقولُ الشيخِ هنا: اتِّفاقُ مجتهدي هذهِ الأُمَّةِ، فيهِ أنَّ الإجماعَ لابدَّ أن يكونَ من ثلاثةٍ فأكثرَ؛ لأنَّ أقلَّ الجمعِ ثلاثةٌ.

لأنه قال: مجتهدي، فهل معنى ذلكَ أنَّهُ لو اتَّفقَ اثنانِ، ولم يكنْ في الأُمَّةِ إلَّا مجتهدانِ، لو اتَّفقا على مسألةٍ هل ينعقدُ الإجماعُ أم لا ينعقدُ؟ الصحيحُ أنَّهُ ينعقدُ، الصحيحُ أنَّهُ ينعقدُ.

ولذلكَ لمَّا ذكرَ تاج الدينِ السبكيّ الحدَّ في [جمعِ الجوامعِ] ، قالَ: اتِّفاقُ مجتهدِ الأُمَّةِ، مجتهد بالإفرادِ، فصارَ المفردُ المُضافُ يعمُّ، فيدخلُ فيهِ الاثنانِ، والثلاثةُ، وما زادَ عن، عن ذلكَ.

فالأضبطُ أن يُقالَ: اتِّفاقُ مجتهدِ الأُمَّةِ، أو مجتهدِ هذهِ الأُمَّةِ بالإفرادِ.

قلنا: قولُهُ: مجتهدي، يُخرِجُ العوامَّ والمقلِّدينَ، لما ذكرناهُ، ولقولِ اللهِ -تبارك وتعالى-: ﴿فَاسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ﴾[النحل:43].

أينَ الدلالةُ في هذهِ الآيةِ: ﴿فَاسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ﴾[النحل:43] على أنَّ الاعتبارَ بقولِ المجتهدينَ؟

إنَّ اللهَ -عز وجل- جعلَ الاعتبارَ في الأحكامِ الشرعيَّةِ مردَّهُ إلى المجتهدِ دونَ غيرهِ، فقسَّمَ الناسَ إلى قسمينِ.

وقولُهُ: المجتهدِ، أي: من عُرِفَ بالاجتهادِ في الأحكامِ الشرعيَّةِ، فلو كانَ لا يُعرَفُ إلَّا بمصطلحِ الحديثِ، يعرفُ بالحديثِ دونَ الفقهِ، أو لا يعرفُ إلَّا باللغةِ دونَ الفقهِ، أو لا يعرفُ إلَّا بعلمِ الكلامِ دونَ الفقهِ، فهذا من جملةِ المقلِّدينَ، لا من جملةِ المجتهدينَ.

فإن خالفَ في مسألةٍ فلا يُعتدُّ بخلافِهِ، فلو خالف سيبويهِ -رحمه الله- في

مسألةٍ من مسائلِ الفقهِ، أو في مسائلِ الأصولِ، لا يُعتدُّ بخلافِهِ.

ولذلكَ قالَ الطوفيُّ -رحمه الله- في شرحِ مختصرِ الروضةِ: الذي يُعتبَرُ في إجماعِ كلِّ فنٍّ قولُ أهلِهِ، فالإجماعُ عند أهلِ اللغةِ إنَّما يُعتبَرُ من قولِ أهلِ اللغةِ، وعند الأصوليِّينَ من قولِ الأصوليِّينَ.

قالَ: الذي يُعتبَرُ في إجماعِ كلِّ فنٍّ قولُ أهلِهِ، إذ غيرهم بالإضافةِ إليهِ عامَّةً، أي: من العوامِّ، فلا يُعتدُّ بخلافِهِم.

والمقلِّدُ، كما قالَ الشيخُ -رحمه الله- في الشرحِ ها هنا، قالَ: قولُهُ لا يُعتبَرُ في الإجماعِ ولا في الخلافِ.

لماذا لا يُعتبَرُ بقولِ المقلِّدِ في الإجماعِ ولا الخلافِ؟ قالَ: لأنَّ المقلِّدَ نُسخةُ كتابٍ من مقلَّدِهِ، فالمقلِّدُ ليس عندهُ رأيٌ، ولا اجتهادٌ، ولا تتبُّعٌ للأدلَّةِ، فهو لا يُعتبَرُ.

ولهذا نُقِلَ إجماعُ المسلمينَ على أنَّ المقلِّدَ ليس من العلماءِ.

فإن نُقِلَ في مسألةِ الإجماعِ، فقيلَ: خالفَ في ذلكَ الداعيةُ كذا، والداعيةُ كذا، والداعيةُ كذا، فخلافُهُم لا يُعتبَرُ؛ لأنَّهُم ليسوا من العلماءِ، لم يصلوا إلى مرتبةِ الاجتهادِ.

قالَ: اتِّفاقُ مجتهدِ هذهِ الأُمَّةِ بعدَ النبيِّ -صلى الله عليه وسلم-.

قولُهُ: مجتهدي هذهِ الأُمَّةِ، فيهِ أنَّ العِبرةَ بإجماعِ هذهِ الأُمَّةِ، ولا يُعتدُّ بإجماعِ الأُممِ السابقةِ.

لماذا؟ لأنَّها قد تُجمِعُ على ضلالةٍ. الأُمَّةُ التي عصمها اللهُ -عز وجل- من أن تجتمعَ على ضلالةٍ هي هذهِ الأُمَّةُ. ولذلكَ جاءَ في الحديثِ: «لا تجتمعُ أُمَّتي

على ضلالةٍ»

فهذهِ الإضافةُ تُفيدُ أنَّ غيرَ أُمَّةِ النبيِّ -صلى الله عليه وسلم- قد تجتمعُ على ضلالةٍ، كما اجتمعَت النصارى على الشِّركِ، وعلى القولِ بألوهيَّةِ المسيحِ -عليهِ الصلاةُ والسلامُ-

وهذا الاجتماعُ يكونُ بعدَ النبيِّ -صلى الله عليه وسلم-، أي: بعدَ موتِ النبيِّ -صلى الله عليه وسلم-، فلا يُعتبَرُ الإجماعُ في حياةِ النبيِّ -صلى الله عليه وسلم-.

فلو أنَّ الصحابةَ اتَّفقوا على مسألةٍ في حياةِ النبيِّ -صلى الله عليه وسلم-، فهذا لا يُقالُ عنهُ إنَّهُ إجماعٌ؛ لأنَّ العِبرةَ بقولِ النبيِّ -صلى الله عليه وسلم-.

ظاهرهُ أنَّهُ إجماعٌ؛ لأنَّهُم اتَّفقوا، والإجماعُ الاتِّفاقُ، أمَّا في الشرعِ فلا يُقالُ عنهُ إنَّهُ إجماعٌ. لماذا؟ لأنَّ العِبرةَ بقولِ النبيِّ، بالكتابِ والسُّنَّةِ.

ولذلكَ كما يقولُ ها هنا: فإذا قالَ الصحابيُّ: كنَّا نفعلُ على عهدِ رسولِ اللهِ -صلى الله عليه وسلم- كذا وكذا، هل يُسمَّى هذا إجماعًا؟ لا يُعتبَرُ إجماعًا، وإنَّما يُسمَّى هذا مرفوعًا حُكْمِيًّا، هذا يُقالُ عنهُ إنَّهُ من المرفوعِ الحُكميِّ، ولا يُقالُ عنهُ إنَّ المسألةَ فيها إجماعٌ خاصةً أنَّ القرآنَ ينزلُ وينسخُ هذا ويرفعُ هذا، أمَّا الإجماعُ فلا يُنسَخُ؛ لأنَّ الإجماعَ لا يكونُ إلَّا بعدَ موتِ النبيِّ -صلى الله عليه وسلم-، وبعدَ موتِ النبيِّ ينقطعُ الوحيُ.

ولذلكَ قالَ: وخرجَ بقولِنا: بعدَ النبيِّ -صلى الله عليه وسلم-، اتفاقُهم في عهدِ النبيِّ، فلا يُعتبَرُ إجماعًا من حيثُ كونِهِ دليلًا.

فالصورة صوتها إجماعٌ؛ لأنَّهُم اتَّفقوا على هذا الحكمِ، أمَّا من حيثُ الدليلِ فلا يُقالُ إنَّ هذا إجماعٌ.

قالَ: لأنَّ الدليلَ حصلَ بسُنَّةِ النبيِّ -صلى الله عليه وسلم-، من قولٍ أو فعلٍ أو تقريرٍ.

ولذلكَ إذا قالَ الصحابيُّ: كنَّا نفعلُ، أو كانوا يفعلونَ كذا على عهدِ النبيِّ - صلى الله عليه وسلم- كان مرفوعًا حُكمًا.

عندنا المرفوعُ قسمانِ: مرفوعٌ قوليٌّ ، ومرفوعٌ حُكميٌّ، مرفوعٌ حقيقيٌّ ومرفوعٌ حُكميٌّ.

فهذا يُقالُ له إنَّهُ من قبيلِ المرفوعِ الحُكميِّ، لا نقلًا للإجماعِ.

قالَ: وخرجَ قولُنا: على حكمٍ شرعيٍّ، اتفاقُهم على حكمٍ عقليٍّ أو عاديٍّ، فلا مدخلَ لهُ هنا؛ إذ البحثُ في الإجماعِ كدليلٍ من أدلَّةِ الشرعِ.

إذن قولُهُ: اتفاقُهم على حكمٍ شرعيٍّ، أخرجَ اتفاقهم على حكمٍ عقلي أو على حكمٍ عادي، فلو أَجْمَعَ الناسُ على أَنَّ الكُلَّ أَكْبَرُ من الجزء، أو على أَنَّ الواحدَ نصفُ الاثنين، فهذا إجماعٌ على حكمٍ عقليٍّ لا مَدْخَلَ له هنا وإنما الكلامُ في الإجماع في الشرعيات الذي هو دليلٌ من أدلةِ الشرع.

هل كون الإجماعُ دليلاً هذا مما اتفقت عليه الأمةُ؟ المخالفُ في كون الإجماع دليلاً هم الخوارجُ والشيعةُ، ونُسِبَ ذلك إلى النظام من المعتزلة .

الشيعةُ قالوا بحجيته لا لكونه إجماعاً، بل لاشتماله على قول الإمام المعصوم، يعني الشيعةُ يقولون في ظاهر قولهم بالإجماع لا لقولهم إن العلماءَ أَجْمَعُوا على ذلك، ولكن لأن هذا الإجماع تَضَمَّنَ قولَ الإمامِ المعصوم، والإمامُ المعصومُ دائماً قوله صوابٌ عندهم، ولذلك قوله حجةٌ بانفراد.

وأما الخوارجُ فقد قالوا بحجيته قبل حدوث الفرقة بين الصحابة، وأما

بعد حدوثِ هذه الفرقة، فنحن نعلم أنهم كَفَّروا الصحابةَ، فالحُجَّةُ في قولِ طائفتهم فقط؛ لأنه لا مؤمنَ غيرُهم، فالإجماعُ عندهم إجماعُهم دون غيرهم، فهم الطائفةُ المنصورةُ عندهم.

والقولُ الصحيحُ أن هذا الخلافَ لا يُعتدُّ به، وأن الإجماعَ دليلٌ وحُجَّةٌ قاطعةٌ، وأما قولُ أحمدَ -رحمه الله-: من ادَّعى الإجماعَ فهو كاذبٌ، وما يدريه لعلَّ الناسَ اختلفوا، فهذا سيأتي الكلامُ عنه في كلامِ الشيخِ -رحمه الله-، يأتي توجيهُه ، وكذلك سيأتي الكلامُ على إمكانِ الإجماعِ أو تعذُّره، هل يمكن أن نقطعَ في مسألةٍ بالإجماعِ في هذه الأيام أم لا؟ سيأتي الكلامُ عن هذه المسألة.

إذا قلنا إن الإجماعَ حُجَّةٌ، فما الدليلُ على حُجيةِ الإجماعِ؟ قال -رحمه الله-: والإجماعُ حُجَّةٌ لأدلته منها قولُه تعالى: ﴿وَكَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا لِتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ﴾[البقرة:143]

- قال: فقوله ﴿شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ﴾ يشملُ الشهادةَ على أعمالِهم وعلى أحكامِ أعمالِهم، والشهيدُ قولُه مقبولٌ، إذن هذا أولُ دليلٍ، أولُ دليلٍ وإن لم يكن أقوى دليلٍ، ولكن نسيرُ مع الشيخ.

قال: قوله تعالى: ﴿وَكَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا لِتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ﴾.

ما المقصودُ بالوسط؟ العدلُ، الوسطُ هو العدلُ الخيار، فتعديلُ اللهِ لهم جميعًا يوجبُ عصمتَهم من الخطأ، إن اللهَ -عز وجل- لما عدَّلهم جميعًا، عدَّل هذه الأمةَ، فهذايوجبُ عصمتَهم من الخطأ.

وكذلك مما يُستنبطُ من هذا الدليل-لأن بعضَ العلماءِ ردَّ هذا

الدليلَ، قال: إن هذه الآيةَ إنما هي في شهادةِ هذه الأمةِ يومَ القيامةِ لا في الدنيا، فلا حُجَّةَ فيها-

فقال العلماءُ: إذا كانت هذه الأمةُ تشهدُ على أعمالِ الأممِ السابقةِ يومَ القيامةِ، وهذه شهادةٌ على حكمِ اللهِ -تبارك وتعالى- في الآخرة، فمن بابٍ أولى أن تشهدَ وأن تكونَ عادلةً في الحكمِ على شيءٍ تكليفيٍّ.

أيهما أعظم:أن تشهدَ هذه الأمةُ في الآخرةِ على سائرِ الأممِ، أم أن تجتمعَ على حكمٍ تكليفيٍّ؟ لا شكَّ أن تشهدَ على سائرِ الأممِ يومَ القيامةِ، فإن عدلَهم اللهُ -عز وجل- وزكَّاهم للشهادةِ على الأممِ يومَ القيامةِ، فمن بابٍ أولى أن يكونوا عُدولًا في الشهادةِ على حكمٍ تكليفيٍّ وهذا واضحِ الدلالةِ.

- وأما الدليلُ الثاني فقوله تعالى: ﴿فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللهِ وَالرَّسُولِ﴾[النساء:59].

قال: دلَّ على أن ما اتفقوا عليه حقٌّ، لأن الآيةَ قالت ﴿فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ﴾، فبمفهومِ المخالفةِ: إن اتفقتم فهو حقٌّ لا يحتاجُ فيه إلى الردِّ إلى الكتابِ والسنةِ، فصارت دلالةُ الآيةِ من بابِ مفهومِ المخالفةِ؛ لأن اللهَ -عز وجل- أوجب الردَّ عند التنازع؛ فإن لم يكن هناك تنازعٌ فلا ردَّ، ويُكتفى بإجماعِ الناسِ.

- وكذلك قولُ النبيِّ ﷺ: «لا تجتمع أمتي على ضلالة». هذا الحديثُ رواه ابن ماجه، وصححه الشيخُ الألبانيُّ -رحمه الله- في صحيحِ الجامع، وله شواهدُ كثيرةٌ مذكورةٌ كذلك في صحيحِ الجامع.

هذا النفيُ نفيٌ قدريٌّ كونيٌّ، فمن قدرِ اللهِ وكونِه وحكمِه الكونيِّ

القدريِّ في هذه الأمةِ أنها لا تجتمعُ على ضلالةٍ، يوفِّقُ اللهُ -تبارك وتعالى- الأمةَ دائمًا إذا اجتمعت أن تجتمعَ على الحقِّ، خاصةً أنها آخرُ الأممِ وخيرُ الأممِ عند اللهِ -تبارك وتعالى- وأزكاها، فلا تجتمعُ على ضلالةٍ.

لذلك قال الشيخُ ها هنا: كيف تكون هذه الأمةُ التي هي آخرُ الأممِ وأكرمُها على اللهِ، والتي جعلها اللهُ تعالى شهيدةً على العبادِ يومَ القيامةِ، كيف يكون إجماعُها أمرًا باطلًا لا يرضى به اللهُ ورسولُه، هذا شيءٌ لا يقبله المخالف؟

وإذا كانت الأمةُ تشهدُ على أعمالِ الأممِ السابقةِ، وأن الرسلَ جاءتهم وأقامت الحجةَ، فالشهادةُ على حكمِ العملِ بأنه حرامٌ أو حلالٌ من بابِ أولى؛ لأن حكمَ العملِ وصفٌ فيه، فإذا كان قولُ الأمةِ مقبولًا فيما إذا شهدت على هذا الشيءِ، فإذا شهدت على حكمِه كان من بابِ أولى.

هناك أدلةٌ أخرى لم يذكرها الشيخُ -رحمه الله-، من هذه الأدلة قولُ اللهِ -تبارك وتعالى-:﴿وَمَنْ يُشَاقِقِ الرَّسُولَ مِنْ بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُ الْهُدَى وَيَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيلِ الْمُؤْمِنِينَ نُوَلِّهِ مَا تَوَلَّى وَنُصْلِهِ جَهَنَّمَ وَسَاءَتْ مَصِيرًا﴾[النساء:115]. وهذا من أظهرِ الأدلةِ على حجيةِ الإجماع، وهذا احتجَّ به الشافعيُّ -رحمه الله- كما نقلَ عنه ذلك الذهبيُّ في السير، احتجَّ الشافعيُّ بهذه الآيةِ على حجيةِ الإجماع.

ما وجهُ الدلالة؟ أن اللهَ -تبارك وتعالى- توعَّدَ على اتباعِ غيرِ سبيلِ المؤمنين لكن لو قيل: هذا الاستدلالُ مردودٌ، لأن الوعيدَ إنما هو على

الجمعِ بين الأمرين؛ على مشاقةِ الرسولِ ﷺ واتباعِ غيرِ سبيلِ المؤمنين، فالوعيدُ على الأمرين لا على واحدٍ منهما.

فكيف الجواب؟

فيقال كما قال العلماءُ: يقال لهم قد جاء في آياتٍ أخرى الوعيدُ على مشاقةِ الرسولِ وحده، فهناك آياتٌ أخرى جاء فيها الوعيدُ على مشاقةِ الرسولِ وحده، فلو قلنا بِكلامكم لَصارَ ذِكرُ سَبيلِ المؤمنينَ هُنا في هذه الآيةِ مِن بابِ اللَّغوِ، وكتابُ اللهِ -تبارك وتعالى- يُنَزَّهُ عن هذا اللَّغوِ، فدلَّ ذلك على أن الوعيدَ في مشاقَّةِ الرسولِ ﷺ وحدَه، أو في مُتابعةِ غيرِ سبيلِ المؤمنينَ.

وكذلك من الأدلةِ على حجيةِ الإجماعِ قولُ ابنِ مسعودٍ -رضي الله عنه- في المسند، وهو موقوفٌ صحيحٌ له حكمُ الرفعِ، قال: «ما رآه المسلمون حسنًا فهو عند اللهِ حسنٌ، وما رآه المسلمون سيئًا فهو عند اللهِ سيئٌ».

فما يراه المسلمون حسنًا هو عند اللهِ حسنٌ، وهذا دليلٌ على حجيةِ الإجماع، وما رأوه سيئًا فهو عند اللهِ سيئٌ، فهذا فيه أن الإجماعَ يكون في النفي والإثبات. كيف في النفي والإثبات؟ أي لو أن الأمة أجمعت على إثباتِ حكمٍ فهو كذلك، ولو أجمعت على نفيِ حكمٍ فهو كذلك، كما في هذا الأثر.

ثم قال المصنِّفُ -رحمه الله-: أنواعُ الإجماع.

قال: الإجماعُ نوعان: قطعيٌّ وظنيٌّ، فالقطعيُّ ما يُعلَم وقوعُه من الأمةِ بالضرورةِ، كالإجماع على وجوبِ الصلواتِ الخمسِ، وتحريمِ الزنا، وهذا النوعُ لا أحدَ ينكرُ ثبوتَه ولا كونَه حُجَّةً، ويُكفِّرُ مُخالفُه إذا كان ممن لا يجهلُه.

والظنيُّ ما لا يُعلَم إلا بالتتبعِ والاستقراء، وقد اختلف العلماءُ في إمكانِ ثبوتِه وأرجحُ الأقوالِ في ذلك رأيُ شيخِ الإسلامِ ابنِ تيمية -رحمه الله-، حيث قال في العقيدةِ الواسطيةِ: والإجماعُ الذي ينضبطُ ما كان عليه السلفُ الصالحُ، إذ بعدَهم كثر الخلافُ وانتشرت الأمةُ.

ثم قال: واعلم أن الأمةَ لا يمكن أن تُجمعَ على خلافِ دليلٍ صحيحٍ صريحٍ غيرِ منسوخٍ، فإنها لا تُجمعُ إلا على حقٍّ، وإذا رأيتَ إجماعًا تظنُّه مخالفًا لذلك فانظر، فإما أن يكون الدليلُ غيرَ صحيحٍ أو غيرَ صريحٍ أو منسوخًا، أو في المسألةِ خلافٌ لم تعلمه.

اعلم أن الإجماعُ ليس نوعًا واحدًا، وإنما هو نوعان.

أما النوعُ الأولُ فهو الإجماعُ القطعيُّ، وحدُّه الذي ذكره المؤلفُ -رحمه الله- قال: ما يُعلَم وقوعُه من الأمةِ بالضرورةِ، فالأمةُ مجمعةٌ على ذلك وتعلمُ ذلك ضرورةً، قال الشافعيُّ في الرسالةِ: لستُ أقولُ ولا أحدٌ من أهلِ العلمِ: هذا مُجتمعٌ عليه، إلا لما لا تلقى عالمًا أبدًا إلا قال به ورواه عن من قبله، قال: كالظهرِ أربعٌ، وكتحريمِ الخمرِ وما أشبه ذلك.

فالإجماع القطعيُّ هو الذي قال به كلُّ العلماءِ، والذي انتشر بين الناسِ وظهرت دلالتُه، ولذلك لمَّا مثَّل المصنفُ -رحمه الله- قال: كالإجماعِ على

وجوبِ الصلواتِ الخمسِ وتحريمِ الزنا.

فهذا إجماعٌ قطعيٌّ لا يجهلُه أحدٌ، لا يجهلُ أحدٌ أن الصلواتِ الخمسَ واجبةٌ فرضٌ، وكذلك لا يجهلُ أحدٌ ممن عاش في بلادِ المسلمين ولم يكن حديثَ عهدٍ بإسلامٍ أن الزنا محرَّمٌ وأن الخمرَ محرَّمٌ.

فهذا النوعُ من الإجماعِ يُسمى بالإجماعِ القطعيِّ، ومثله كذلك إجماعُ الصحابةِ على قتالِ مانعِي الزكاةِ، هذا مما هو معلومٌ، وقتالُ أهلِ الردةِ، وكذلك إجماعُهم على تنصيبِ خليفةِ المسلمين، وعلى صحةِ إمامةِ أبي بكرٍ الصديقِ -رضي الله عنه-، وصحةِ إمامةِ غيرِه من أصحابِ النبيِّ ﷺ من الخلفاءِ الراشدين.

فهذا النوعُ من الإجماعُ يُسمَّى بالإجماع القطعيِّ، وكما قلنا هو الذي لا يمكن أن يُخالِفَ فيه أحدٌ، إلا من كان حديثَ عهدٍ بإسلامٍ، أو نشأ في الباديةِ.

من أنكر هذا الإجماع ما حكمه؟ يُكفَّرُ.

قال: وهذا النوعُ لا أحدَ ينكرُ ثبوتَه ولا كونَه حُجَّةً، ويُكفَّرُ مُخالِفُه إذا كان ممن لا يجهلُه.

قال ابنُ تيمية -رحمه الله-: والتحقيقُ أن الإجماعَ المعلومَ، يعني الإجماعَ القطعيَّ، أن الإجماعَ المعلومَ يُكفَّرُ مُخالِفُه كما يُكفَّرُ مُخالِفُ النصِّ.

فالذي يعلم أن المسألةَ فيها إجماعٌ ثم يقول: لا، إن كان هذا الحكمُ حرامًا قال: بل هو حلالٌ، وإن كان حلالًا قال: بل هو حرامٌ، فيخالف هذا الإجماعَ، فهذا يُكفَّرُ؛ لأنه أنكر ثبوتَ هذا الإجماع.

والمسألةُ الثانية: قال: ولا أحدَ ينكر كونَه حُجَّةً، ما معنى الحُجَّة؟ معنى الحُجَّةِ أنه يلزمُ من بلغه بموجبه، يعني بآثارِ هذا الإجماعِ، يلزمُ بذلك، ولا يجوزُ

أن يُخالِفُ؛ لأنه يُكفَّرُ مُخالِفُه، فلو جاء إنسانٌ وقال: الصلواتُ الخمسُ ليست واجبةً، أو أن الزنا ليس مُحرَّمًا، فإنه يُكفَّرُ إذا كان ممن لا يجهلُه.

فإذا كان ممن يجهلُه، مثلُ حديثِ عهدٍ بإسلامٍ، أو إنسانٍ في باديةٍ بعيدٍ عن العلم، وهو يصلي الصلواتِ لكنه لا يدري هل هي واجبةٌ أم غيرُ واجبةٍ، فهذا لا يُكفَّرُ؛ لأنه معذورٌ، فيُعلَّمُ أولًا، ثم بعد ذلك إن أنكر كَفَرَ.

قال: ولا أحدَ ينكرُ كونَه حُجَّةً، فهذا حدُّ الإجماعِ القطعيِّ.

الإجماعُ القطعيُّ حُجَّةٌ لا يجوز أن تُنكِرَه، هذا قولُ جميعِ الأئمةِ، لم يُخالِف في ذلك أحدٌ، ولذلك قال المرداويُّ: وهو حُجَّةٌ قاطعةٌ، هذا مذهبُ الأئمةِ الأعلامِ وأتباعِهم، منهم الأئمةُ الأربعةُ وأتباعُهم وغيرُهم من المتكلمين وغيرِهم.

إذاً هذه مسألةٌ مجمعٌ عليها أن الإجماعَ إذا ثبت فإنه حُجَّةٌ كالكتابِ والسنةِ، ولذلك يذكرونه في الأدلةِ المتفقِ عليها: الكتابُ، والسنةُ، والإجماعُ، والقياسُ.

النوعُ الثاني قال: ما لا يُعلَمُ إلا بالتتبعِ والاستقراءِ، وهذا هو الغالبُ على الإجماعاتِ التي كانت بعد الصحابةِ أو بعد القرونِ الفاضلةِ لأن الأمةَ انتشرت انتشارًا شديدًا جدًا بعد هذه القرونِ.

فإذا أردنا أن ننقل الإجماعَ في مسألةٍ ما، احتجنا في ذلك أن نتتبعَ أقوالَ المجتهدين في هذه المسألةِ، سواءٌ كانت هذه الأقوالُ مُجمَّعةً في كتبٍ وآثارٍ، أو كان أصحابُها أحياءً، فإننا نسألهم ونتتبعُ آراءَهم في حكمِ هذه المسألةِ.

ولعل هذا النوعَ الثاني، هو الذي يصدقُ عليه تعريفُ الإجماعِ، فإننا لما ذكرنا تعريفَ الإجماعِ قلنا: هو اتفاقُ مجتهدي الأمةِ، فنتتبعُ أقوالَ المجتهدين في هذه

الأمةِ لنعلمَ هل اتفقوا أم لا.

هل هذا النوعُ من الإجماعِ ثابتٌ؟ قال الشيخُ: وقد اختلف العلماءُ في إمكانِ ثبوتِه، فمن العلماءِ من قال: إن هذا لا يمكنُ ثبوتُه، بسبب انتشارَ الأمةِ، وبسبب كثرةِ الخلافِ في الأمةِ، وبالتالي يتعذَّرُ أن نعلمَ أن الأمةَ أجمعت على حكمِ مسألةٍ ما.

وهذا الفريقُ حمل قولَ الإمام أحمدَ على ذلك، فالإمامُ أحمدُ -رحمه الله- له مقولةٌ مشهورةٌ، يقول فيها: من ادعى الإجماعَ فهو كاذبٌ، وما يدريه لعلَّ الناسَ اختلفوا.

والسؤال الآن: أي نوعي الإجماعِ يقصدُ الإمامُ أحمدُ -رحمه الله- بهذا الكلامَ؟ هل يقصدُ به الإجماعَ القطعيَّ أم الإجماعَ القائمَ على التتبعِ والاستقراء الذي هو الظنيُّ؟

يقصدُ النوعَ الثاني؛ لأننا -هكذا قال العلماءُ- رأينا الإمامَ أحمدَ -رحمه الله- يستدلُّ بالإجماعِ في مواضعَ.

إذن قولُ أحمدَ -رحمه الله-: من ادعى الإجماعَ فهو كاذبٌ، وما يدريه لعلَّ الناسَ اختلفوا، لا يقصدُ به النوعَ الأول، هذا أولًا، وإنما إن أردنا أو صححنا حملَه نحمله على النوعِ الثاني، أي لا يجوزُ لإنسانٍ أن يتسرعَ بنقلِ الإجماعِ، فلعلَّ المسألةَ فيها خلافٌ، وأمّا النوعُ الأوّل فلا يُخالِفُ فيه أحدٌ من أئمةِ المسلمين، ونقلنا منذ قليل قولَ المرداويِّ أن هذا قولُ الأئمةِ، ومنهم الأئمةُ الأربعةُ.

إذن نقول في قولِ أحمدَ: الأمرُ الأولُ أن قوله قد يُحمَلُ على الإجماعِ الظنيِّ،

هذا أولُ توجيهٍ لهذا القول.

التوجيهُ الثاني: أن الإمامَ أحمدَ قال هذه المقالةَ لسببٍ ما، فلا يُرادُ بها الإجماعُ الظنيُّ. ولذلك لو أكملنا كلمةَ أحمدَ ماذا قال؟ قال أحمدُ -رحمه الله-: من ادعى الإجماعَ فهو كاذبٌ، وما يدريه لعلهم اختلفوا. هذه دعوى بشرٍ المَرِّيْسيِّ والأصمِّ.

إذًا متى قال أحمدُ هذه المقالةَ؟ قالها في الفتنةِ.

ونحن نعلم أن بشرَ المَرِّيْسيَّ وأن الأصمَّ من أئمةِ المعتزلةِ، فكانوا كلما تكلموا في مسألةٍ يقولون: أجمعوا على أن اللهَ لا يسمع، أجمعوا على أن اللهَ لا يُبصر، أجمعوا على كذا، أجمعوا.

فقال أحمدُ رحمه الله : من ادعى الإجماعَ فهو كاذبٌ، المسألةُ ليس فيها إجماعٌ، وإنما هذه ادعاءاتٌ للمعتزلةِ، ومنهم بشرُ المَرِّيْسيِّ وكذلك الأصمُّ. هذا توجيهٌ، ونقل هذا التوجيهَ كثيرٌ من أهلِ العلمِ، ومنهم ابنُ رجبٍ -رحمه الله- في آخر شرحِ الترمذي، وابنُ رجبٍ حنبليٌّ، فله خبرةٌ بالمذهبِ الحنبليِّ.

قال ابن رجب رحمه الله : وأما ما رُوي من قولِ الإمامِ أحمدَ، فإنما قاله إنكارًا على فقهاءِ المعتزلةِ الذين يدَّعون إجماعَ الناسِ على ما يقولونه، وكانوا من أقلِّ الناسِ معرفةً بأقوالِ الصحابةِ والتابعين، تجدُ أهلَ الكلامِ وأهلَ البدعِ من أقلِّ الناسِ معرفةً بصحيحِ حديثِ رسولِ اللهِ ﷺ وبكلامِ السلفِ وفهمِ السلفِ.

لا تجدُه يناظرك أو يجادلك بحديثٍ صحيحٍ ولا بفهمٍ للسلفِ فهموه من الآيةِ، وإنما يجادلك بعمومات القرآنِ وظواهرِ نصوصِ القرآنِ، والقرآنُ ذو أوجهٍ حمالةٌ كما قال السلفُ، فيناظرونك دائمًا بظاهرِ القرآنِ دون النظرِ إلى تفاسيرِ

السلفِ، لا يعرفون شيئًا عن فقهِ أصحابِ النبيِّ ﷺ. إذاً هذا أولُ توجيهٍ لكلامِ الإمامِ أحمدَ، وهناك توجيهٌ آخرُ.

قال ابنُ تيميةَ في «المسودة» -وآل تيميةُ لهم كتابٌ يسمى «المُسوَّدة» في أصولِ الفقه، وهذه هي التسميةُ الصحيحةُ، وإنما تسمى «مسوَّدة» لأن صاحبَها سوَّدها بالقلم، فهي مسوَّدةٌ.-

فآلُ تيميةَ لهم كتابٌ يسمى «المسودة» في أصولِ الفقه، لجدِّ ابنِ تيميةَ وكذلك ابنِ تيميةَ، وعمه أو أبوه، كلُّ من كتب في أصولِ الفقهِ جمع كلامُهم في هذه «المسوَّدةِ» فسُمِّيت بـ«مسوَّدةِ أصولِ الفقه» لآلِ تيميةَ.

ماذا قال ابنُ تيميةَ؟ قال: الذي أنكره أحمدُ هو دعوى الإجماعِ، دعوى إجماعِ المخالفين بعد الصحابةِ أو بعد القرونِ الثلاثةِ المفضَّلةِ.

ولذلك سنجد أن شيخَ الإسلامِ ابنَ تيميةَ يقول: إن أرجحَ الأقوالِ في الإجماعِ الذي ينضبطُ هو ما كان إجماعًا للسلف، ما كان إجماعًا للسلف، فيقول ابن تيمية -رحمه الله- الذي أنكره أحمد -رحمه الله- دعوى إجماع المخالفين بعد الصحابة أو بعدهم، وبعد التابعين أو بعد القرون الثلاثة المحمودة، قال: ولا يكاد يوجد في كلامه احتجاج بإجماع بعد عصر التابعين أو بعد القرون الثلاثة، هذا نادرٌ جدًّا أن تجد في كلام أحمد -رحمه الله- أنه ينقل الإجماع عمن هو بعد القرون الفاضلة.

قلنا: أن أصحّ إجماع هو إجماع الصحابة، أو إجماع السلف، وأما الإجماع بعدهم فمتعذّر بسبب انتشار الأمة وبسبب كثرة الخلاف، فنقول: وإن كان متعذّرًا فإنه ممكن وجائز، للدلالة الشرعية، فإن الأدلة قد دلت على حجية

الإجماع في جميع العصور، ولا بد من مسائل تظهر بعد السلف، والإجماع ليس حجة في عصر الصحابة فقط أو في عصر السلف، وإنما هو حجة من حجج الدين إلى أن يرث الله الأرض ومن عليها، فالصحيح إنَّ الإجماع ممكن، ولكن لا بدَّ من ضبطه والتأكُّد من عدم وجود الخلاف.

قال: وأرجح الأقوال في ذلك رأي شيخ الإسلام ابن تيمية -رحمه الله- حيث قال في العقيدة الواسطية: والإجماع الذي ينضبط ما كان عليه السلف الصالح، والإجماع الذي ينضبط ما كان عليه السلف الصالح؛ إذ بعدهم كثر الخلاف وانتشرت الأمة.

قال: واعلم أن الأمة لا يمكن أن تُجمع على خلاف دليل صحيح صريح غير منسوخ، وهذه مسألة مهمّة جدًّا: واعلم أن الأمة لا يمكن أن تُجمع على خلاف دليل صحيح صريح غير منسوخ.

فلو نُقِل الإجماع في مسألة، ووجدنا دليلًا يخالف هذا الإجماع، فهذا لا يخرج عن أمرٍ من الأمور الثلاثة:

- أمّا الأمر الأول: فهو أن يكون هذا الذي نقل الإجماع لا يعلم الخلاف الوارد في المسألة، فلما لم يكن عالمًا بالخلاف قال: أجمعوا، وهذه عادة بعض العلماء إذا لم يعلم خلافًا في المسألة قال: أجمعوا أو اتفقوا.

فعدم علمه بهذا الخلاف لا يُجِّوز له أن ينقل الإجماع؛ لأن الإجماع بهذه الصورة يحتاج إلى تتبُّع واستقراء، فقد يكون هناك دليل صحيح على خلاف هذا الإجماع، فليس في المسألة إجماع، ولكن كان بحثه غير تام،

فإذا وُجد دليل صحيح يخالف الإجماع نقول: ليس هناك إجماع، ولكن غاية الأمر أن هذا الذي نقل الإجماع لم يعلم بهذا الدليل، هذا أولًا..

- أو أن يكون الدليل صحيحًا ولكنه غير صريحٍ مؤوَّلٌ.

أضرب لك مثالًا: كم نقلنا من إجماعات العلماء على عدم جواز الخروج على الحاكم الظالم؟ كثير، ومع ذلك تجد من يجيز ذلك يقول: وكيف تفعل بقول النبي ﷺ في الصحيحين: «من رأى منكم منكرًا فليغيِّره بيده، فإن لم يستطع فبلسانه، فإن لم يستطع فبقلبه، وذلك أضعف الإيمان»؟

نقول: الدليل صحيح، بل في الصحيحين.

يقول: إذن كيف يكون الدليل صحيحًا وأنتم تنقلون الإجماع؟ نقول: نقل العلماء -كابن المنذر، وكالشوكاني، وغيرهما من العلماء- أن الأمة تكاد تكون متفقة على إخراج السلطان من هذا الحديث؛ فالسلطان لا يُنكر عليه علنًا أو باليد، لماذا؟ لما يترتب على ذلك من الفتن العظيمة. نُقِل الإجماع، وعندنا دليل صحيح ولكنه غير صريح، وإنما هو دليل مؤوَّل جمعًا بينه وبين الأدلة.

وقد يكون الدليل صحيحًا صريحًا، ويُنقَل الإجماع في المسألة، لأن هذا الدليل منسوخ، ونحن نعلم أن الدليل إذا نُسِخ بطل العمل به، فكأنّه غير موجود.

المهم أن الأمة لا يمكن أن تجتمع على خلاف دليل صحيح صريح غير منسوخ، كما قال الشيخ -رحمه الله-.

قال: لأنها لا تجتمع إلا على حق، ولذلك كان إجماعها حُجَّة. من أين أخذنا هذه الحُجِّيَّة؟ من الأدلة التي ذكرناها في الدرس الماضي.

وهذه الأدلة جزئيات كثيرة، فهل الاستدلال على قطعية حُجِّيَّة الإجماع بجزئية واحدة من هذه الجزئيات، أم أن كثرة هذه الجزئيات صارت كالتواتر المعنوي؟ صارت كالتواتر المعنوي، وقد ذكرنا أدلة كثيرة ، هذه الجزئيات بمجموعها صارت كالمتواتر تواترًا معنويًا، قال الشاطبي: كثير من الجزئيات التي تفيد حُجِّيَّة الإجماع هي في مجموعها أشبه بالمتواتر المعنوي المعتمد على الاستقراء الكلي.

فلما نظرنا في هذه الجزئيات دلت على أن إجماع هذه الأمة حُجَّة، وأن الأمة لا تجمع إلا على حق.

قال: شروط الإجماع، للإجماع شروط، منها أن يثبت بطريق صحيح، إذا لا بد أن يثبت الإجماع بطريق صحيح، بأن يكون إما مشهورًا بين العلماء، أو أن يكون ناقله ثقة واسعة الاطلاع، وألَّا يسبقه خلافٌ مستقرٌّ، فإن سبقَه ذلك فلا إجماع؛ لأنَّ الأقوالَ لا تُبطَلُ بقول أو بموتِ قائليها

هناك مسائل ومنها المعلوم من الدين بالضرورة تجد العلماء يقولون: المسألة فيها إجماع، فيكون الإجماع مشهورًا.

مثل مسألة وجوب الصلاةِ يقولُون: دلَّ على ذلك الكتابُ والسُّنَّةُ والإجماعُ.

تحريمُ الزِّنا يقولُون: دلَّ على ذلك الكتابُ والسُّنَّةُ والإجماعُ، وهكذا.

كلُّ من يتكلم في المسألة ينقل هذا الإجماع، وأن يكون ناقله ثقة، واسعَ الاطلاع؛ لأنه قد ينقل إجماعًا وليس بإجماع، غايةُ الأمر أنه لا يعلم الخلافَ في المسألة، أو أن يسبقه خلافٌ مستقر فإن سبقه ذلك فلا إجماع؛ لأن الأقوال

لاتموت ولا تبطل بموت قائليها، وهذه مسألة مهمّة جدًا من شروط صحة الإجماع: ألا يسبقه خلافٌ مستقر.

ما معنى الخلاف المستقر؟ لو أن الصحابة رضي الله عنهم اختلفوا في مسألة من المسائل على قولين، وانقرض هذا العصر، ثم بعد ذلك جاء القرن الثاني، هل يجوز لهم أن يجمعوا على قول واحد؟ لا يجوز لهم أن يجمعوا على قول واحد. لماذا؟ لأن الأقوال لا تموت بموت قائليها.

فهذا الذي قال القول المخالف كان مجتهدًا، وقوله ما زال موجودًا حتى وإن مات، فقوله ما زال موجودًا. فإن كان الخلاف قد استقر يعني عُلِمَ أنَّ المسألةَ فيها خلافٌ على قولين أو ثلاثةٍ، فلا يجوزُ لمن جاء بعدهم أن يُجمعوا على قولٍ من أحدِ القولين، لماذا؟ قال: فالإجماعُ لا يرفعُ الخلافَ السابق، وإنما يمنعُ من حدوثِ خلافٍ، وهذا هو القولُ الراجحُ لقوَّةِ مأخذه.

لأنَّ المسألةَ فيها خلافٌ من العلماء فمنهم من قال: إنَّ الإجماعَ يرفعُ الخلافَ السابق، ولكن الصحيح ما قال الشافعيُّ -رحمه الله- ونقله عنه أتباعُه في المذهب: إنَّ الأقوالَ لا تموتُ بموتِ قائليها.

ولذلك نحن إلى الآن نستدلُّ بأقوالِ الأئمَّةِ بعد أن ماتوا، فهم وإن ماتوا إلا أن قولَهم لا يموت.

نختمُ بمسألة: قلتم إنَّ الإجماعَ لا يرفعُ الخلافَ السابق؟ فكيف تنقلون الإجماعَ في مسألة الخروج؟

ألم يخرجِ الحسينُ رضي الله عنه، ألم يخرج غيرُه من القرَّاء في عهد الحجاج؟ فكيف تقولون إنَّ المسألةَ فيها إجماع؟

أنا أذكر ثلاثةَ ردود في المسألة :

- الردُّ الأول وهو أنَّ الإجماعَ لم يستقر، الخلافُ لم يستقر في هذه المسألة، فهب أننا قلنا إنَّ الحسينَ رضي الله عنه خرج، ما الذي أراده الحسينُ في آخر أمره؟

أن يرجع من حيث جاء، أو أن يلتحق بثغْرٍ من ثُغور المسلمين، أو أن يذهب إلى يزيد ليبايعه. كذلك هؤلاء الذين خرجوا على الحجاج ماذا فعلوا؟ ندموا على ما فعلوه. إذاً الخلاف لم يستقر، فلا يدخل في هذه المسألة، هذا هو الأمر الأول.

- الرد الثاني، وهذا قاله الشيخ صالح آل الشيخ -حفظه الله-، قال: يُنظر في التاريخ دائمًا على أنه تاريخ، يعني هذه الأحداث أحداثٌ تاريخية. قال: فإذا نظرتَ في هذه الأحداث نظرتَ بحِسٍّ شرعيٍّ عقديٍّ، ونظرتَ بحِسِّ العِبرة، ونظرتَ بحِسِّ الناقد للروايات.

لابد وأنت بتقرأ التاريخ أن يكون عندك هذه الثلاثة: أن تنظر إلى التاريخ بحِسٍّ شرعيٍّ عقديٍّ، تحاكم هذه الأحداث التاريخية إلى الشرع، وبحِسِّ العِبرة لكي تعتبر، وأن تنظر كذلك بحِسِّ النَّاقِدِ الدَّائِمِ إلى الرِّوايات.

قال: أمَّا الأول، فأن تنظرَ مثلًا إلى ما رُوي في السيرة، أو رُوي في تاريخ الصحابة، أو في الوقائع، بإحساسٍ عقديٍّ شرعيٍّ، تُميِّز فيه ما يصحُّ شرعًا وما لا يصح؛ لأن الذي يُنقل على فرض صحته، فإنه إنما يصحُّ في حال من وقعت له الحادثة، ومعلومٌ أن من وقعت له الحادثة لا يُؤخذ عنه التشريع؛ وربما هذه الرواية لا يكون قالها إلا مجموعةٌ رأوا هذا الرأي، فلا يُحكم على الشريعة

بالروايات التاريخية قال: وكذلك الحركات التي حصلت في تاريخ الإسلام التي فيها الخروج على بعض الولاة..

قال: إذا قرأها طالب العلم قد يتأثر بها، ويجعل هذه الحركة مقدِّمة في حصول الخروج عند حصول معارضةٍ في زمانٍ ما، في زمن بني أمية أو في زمن بعض العباسيين، يجعل هذه مؤثرةً في نفسه دون أن يرجع إلى الأصل، وهو ما جاء في النصوص من تحريم الخروج على الولاة ما أقاموا الصلاة، أو ما لم يظهر منهم كفرٌ بواح. فأولئك الذين حصل منهم حركاتٌ مختلفةٌ في التاريخُ يجب أن يُنقَدَ النقدَ الشرعيَّ الصحيح، وأن يُوزَنَ في ميزان عقيدةِ السَّلَف، وليس أن يُحكَمَ على عقائدِ السَّلَف، فتُغيَّر عقائدُ السَّلَف لأجل حركةِ فلان وفلان ممَّا حصل في التاريخ، فلا نترك مئاتِ الأحاديث من أجل هذه الروايات.

قال: وهذه الحركاتُ أثَّرت في أناس، بل أثَّرت في جماعاتٍ من الجماعات المعاصرة في الدعوة، وكان هذا التأثُّرُ كبيرًا في رسم كثيرٍ من الاتجاهات المعاصرة في الدعوة. إذاً هذه الأمور ينبغي وإن ذُكِرَت في التاريخ، فينبغي أن يُنظر لها بنظرٍ شرعي.

- وأمَّا الرد الثالث، فقد قاله الشيخ بازمول -حفظه الله-، لما سُئل: هل في المسألة إجماع؟كيف يقال هذه المسألة فيها إجماع وقد كان هناك خلافٌ سابق، أو كما نقل بعضهم أن فيها مذهبًا قديمًا للسلف؟

قال: الذي أراه أن من نقل أن في المسألة مذهبًا قديمًا للسلف فيه نظر، وهو مخطئ. لماذا؟ قال: لأن أهل العلم في ذلك الوقت وصفوا هذا الفعل بأنه فتنةٌ وخروج، فالإجماع هو القديم، وليس الخروج هو المذهبُ القديمُ؛ لأنَّ الذين

وصفوا وصنَّفوا في هذا الأمر وصفوه بماذا؟ وصفوه بأنَّه فتنةٌ، وأنَّه خروجٌ على وُلاةِ الأمور. فالخلاف الحادث بعد استقرار الإجماع: إذا أجمعت الأمة في عصر ما على حكم مسألة، ثم جاء في العصر الذي يليه من يخالف ذلك الحكم، فإن خلاف المتأخر لا يقدح في الإجماع المتقدم؛ لأن الإجماع إذا انعقد صار حجة قاطعة كالنص، فلا يملك أحد نقضه بعد ذلك، خاصة إذا كان هذا الخلاف قد وصفه العلماء بأنه فتنة فانتبه.

إذن الإجماع لا يرفعُ الخلافَ السابق إذا كان الخلافُ مستقرّا، لأن الأقوال لا تموت بموت أصحابها.

فإن قلت فما ثمرة المسألة؟ :

فالجواب هو: بقاء الخلاف، فإذا مات عالم كان ينفرد برأي أو يخالف رأي الجمهور، فإن خلافه يظل باقيـًا ومُعتبراً، ولا يجوز لمن بعده أن يدعي الإجماع بناءً على موته؛ لأن العبرة بوجود القول زمن الحادثة.

كذلك التقليد بعد الموت: فيجوز للعامة ومن لم يبلغ رتبة الاجتهاد تقليد العالم الميت والعمل بفتاواه المدونة والمحفوظة، وهو المذهب المستقر عند الأصوليين؛ لأن علم العالم وبصيرته بالأدلة لا تبطل بموته، بل هي كالأدلة الشرعية الثابتة .

لكن يستثنى من ذلك إذا ثبت بالدليل القاطع أن العالم قد رجع عن قوله في حياته وأبطله، فحينئذٍ يُلغى القول القديم ولا يُعتد به في الخلاف، لأن الخلاف لا يكون قد استقر حينئذ.

: قال: ولا يُشترطُ على رأيِ الجمهورِ انقراضُ عصرِ المجمعين، فينعقدُ الإجماعُ من أهلِه بمجردِ اتِّفاقِهم، ولا يجوزُ لهم ولا لغيرِهم مخالفته بعد.

ثمَّ ذكر الأدلةَ على ذلك.

هذا شرطٌ مختلفٌ فيه: هل لا بدَّ لكي ينعقدَ الإجماعُ أن ينقرضَ عصرُ المجمعين؟

أوَّلًا: ينبغي أن نعلم المراد بانقراضِ عصرِ المجمعين: أي أن يموتَ الأئمَّةُ المجمعون المجتهدون في هذه المسألة، فإذا مات آخرُهم ولم يُعلَمْ له مخالفٌ انعقدَ الإجماع.

إذًا هي ليست مدةً محددةً ؛ لأنَّ كلَّ هؤلاء قد يموتوا في فترةٍ وجيزةٍ، وقد تطولُ أعمارُهم، فهذا المقصودُ بعصرِ المجمعين: أي أن يموتَ آخرُهم، فإذا مات آخرُهم ولم يُعلَمْ له مخالفٌ قيل: إنَّ الإجماعَ قد انعقد.

والسؤالُ الآن: هل هذا شرطٌ في انعقادِ الإجماع حتى يصحَّ الإجماع، أم ليس بشرطٍ؟

هذا ممَّا اختلف فيه أهلُ العلم، فالجمهورُ على أنَّه ليس بشرطٍ، لا يُشترطُ أن يموتَ جميعُ المجتهدين، بل بمجردِ اتِّفاقِهم حصلَ الإجماع، ولو للحظةٍ واحدةٍ، لو اتَّفقوا للحظةٍ واحدةٍ فقد انعقدَ الإجماع، وتحرُمُ مخالفته.

فلو أراد أحدُ المجمعين بعد أن انعقدَ الإجماع أن يرجعَ في قوله، يُقالُ له: لا يُقبلُ منك ذلك.

إذًا الصحيحُ من أقوالِ أهلِ العلم أنَّ انقراضَ عصرِ المجمعين ليس بشرطٍ.

وهذا قولُ جمهورِ أهلِ العلم، أبي حنيفةَ ومالكٍ والشافعيِّ، وروايةٌ عن أحمدَ، وإن لم تكن هي الأظهر، هذا قولُ الجمهور.

ما الدليلُ على رجحانِ هذا القول؟ قلنا: إنَّ هذا القولَ هو الراجح.

- الدليلُ الأول: كل الأدلةِ التي ذكرناها في حُجِّيَّةِ الإجماع، توجبُ أنَّ الإجماعَ حُجَّةٌ بمجردِ الاتِّفاق، فليس فيها شرطٌ أنَّه لا بدَّ أن ينقرضَ عصرُ المجمعين، فالحُجِّيَّةُ تترتَّبُ على نفسِ الاتِّفاق؛ لأنَّ الاتِّفاقَ مناطُ العصمة.

والنبيُّ -صلى الله عليه وسلم- وسلَّم قال: «لا تجتمعُ أمَّتي على ضلالةٍ» فإذا اتفقت الأمَّةُ فهذا الاتِّفاقُ صوابٌ أم يحتملُ الخطأ؟

هو صوابٌ؛ لأنَّ اللهَ عصمَ الأمَّةَ من أن تجتمعَ على ضلالةٍ، فبمجردِ الاتِّفاقِ حصلَ الإجماع، وليس في حدِّ الإجماع أنَّه لا بدَّ من انقراضِ عصرِ المجمعين.

لماذا؟ لأنَّنا لو عدنا إلى تعريفِ الإجماع : هو اتِّفاقُ مجتهدي الأمَّة، فأيُّ اتِّفاق يحصلُ بينهم ولو للحظةٍ، طالما أنَّهم اتَّفقوا، وهؤلاء هم مجتهدو الأمَّة، إذًا إذا حصلَ الاتِّفاقُ فقد تمَّ الإجماع، هذا أوَّلًا.

- الدليلُ الثاني على رجحانِ هذا القول الواقع، والعلماءُ يقولون: إنَّ الوقوعَ دليلُ الجواز هناك قاعدةٌ عظيمةٌ تقول: الوقوعُ دليلُ الجواز..

ما معنى الوقوعِ دليلُ الجواز؟ أي طالما أنَّ الأمرَ وقع، فهذا دليلٌ على جوازِه، وهذا من أعظمِ الأدلة، طالما أنَّه وقع، فهذا دليلٌ على جوازِه.

إن كنت تُنازعُ في ذلك فعليك أن تأتيَ بما يخالفُ هذا، فالعلماءُ يقولون:

إنَّ التابعين كانوا يحتجُّون بإجماعِ الصحابةِ في وجودِ الصحابة، ولم يُنكِروا عليهم.

التابعيُّ أحيانًا يُسألُ في مسألةٍ، فيُفتي فيها بإجماعِ الصحابة.

والصحابةُ لم يموتوا كلُّهم بعد، لو أنَّك ستفتي بإجماعِ الصحابةِ وتشترطُ انقراضَ العصر، لا بدَّ أن تنتظرَ حتى يموتَ الصحابةُ كلُّهم. فمن الممكن أن يُخالف واحدٌ منهم . فكانوا يحتجُّون بإجماعاتِ الصحابةِ في وجودِ بعضِ الصحابة.

فكان الحسنُ -رحمه الله-، من ساداتِ التابعين، يحتجُّ بإجماعِ الصحابة، وأنسُ بنُ مالكٍ -رضي الله عنه- ما زال حيًّا، ولم يُنكرْ عليه، فكان يحتجُّ بإجماعاتِ الصحابة، وأنسٌ ما زال موجودًا في عصرِ الحجاج، ولم يُنكرْ عليه.

وكذلك في [المستدرك] عند الحاكم، قال ابنُ عباسٍ -رضي الله عنهما- لعثمانَ -رضي الله عنه-: كيف تردُّ الأمَّ إلى السدسِ بالأخوين، وليسوا بأخوة؟

كيف تردُّ الأمَّ في الميراثِ إلى السدسِ بالأخوين، وليسوا بأخوة؟ الآية، ماذا تقول؟: ﴿فَإِنْ كَانَ لَهُ إِخْوَةٌ فَلِأُمِّهِ السُّدُسُ﴾[النساء:11] فالآيةُ تقول: إخوة، هذا جمعٌ أم مفردٌ أم مثنًّى؟ هذا جمعٌ، وأقلُّ الجمع ثلاثةٌ.

فظاهرُ الآيةِ أنَّ الأخوين لا يُنقصانِ الأمَّ من الثلثِ إلى السدس.

فقال ابنُ عباسٍ لعثمانَ: كيف تردُّ الأمَّ إلى السدسِ بالأخوين، وليسوا بإخوةٍ؟

فماذا قال عثمانُ؟ فقال عثمانُ: لا أستطيعُ ردَّ شيءٍ كان قبلي، ومضى في البلدان، وتوارثَ الناسُ عليه.

مع أنَّ عثمانَ من الصحابة، ومع أنَّ ابنَ عباسٍ رضي الله عنهما من الصحابة، ولكن لما أجمعوا على هذا الأمر في وقت من الأوقات، فلمَّا أراد أحدُهم وهو ابنُ عباس، أن يُخالفَ في المسألة، احتجَّ عليه عثمانُ رضي الله عنه بالإجماعِ السابق، فهذا رواه الحاكمُ وصحَّحه، وأقرَّه الذهبيُّ.

كذلك كان هناك خلافٌ بين عمرَ وعليٍّ -رضي الله عنهما- في بيعِ أمهاتِ الأولاد. أمُّ الولد من هي؟ أمُّ الولد هي الجاريةُ التي يتزوَّجُها سيِّدُها، فيستولدُها أو يُنجبُ منها، فهذه تُسمَّى بأمِّ ولد بمجردِ موتِ زوجِها تعتق، تصيرُ حرَّةً. هل تُباع؟ هي ليست بأمَةٍ، فلها ولدٌ من زوجِها الحرِّ، هل تُباع؟

اختلفوا في ذلك، ثم بعد ذلك اتَّفق عمرُ وعليٌّ مع باقي الصحابة -رضي الله عنهم- فلمَّا مات عمرُ، أراد عليٌّ أن يرجعَ في هذا الأمر، فماذا قال له عبيدةُ السلمانيُّ، وهو من ساداتِ التابعين، قال له في هذا الأمر: قال: رأيُك في الجماعةِ خيرٌ من رأيِك وحدك.

لقد اتَّفقتم على هذه المسألة، فلا يجوزُ لك أن ترجعَ فيها.

إذًا الدليلُ الأوَّل: على أنَّه لا يُشترطُ انقراضُ العصرِ في حُجِّيَّةِ الإجماع: أنَّ الأدلةَ السابقةَ لم تشترطْ هذا الشرط، وكلُّ شرطٍ ليس موجودًا في كتابِ الله ولا في سنَّةِ النبيِّ -صلى الله عليه وسلم- فهو باطلٌ، ولا قيمةَ

له.

والدليلُ الثاني: الوقوع، قلنا وعندنا قاعدةٌ تقول ماذا؟ إنَّ الوقوعَ دليلُ الجواز، فإذا وقعَ دلَّ ذلك على جوازِه.

- الدليلُ الثالث: على رجحانِ هذا القول: أنَّنا لو قلنا بهذا الشرط، أنَّه يُشترطُ انقراضُ العصر، فيُقال: إنَّ ذلك يؤدِّي إلى تعذُّرِ الإجماع، فسيعودُ على حُجِّيَّةِ الإجماعِ بالإبطال.

لماذا؟ لأنَّ الناسَ يتوالدون، ولا يزالُ يخرجُ مجتهدون . عندنا مسألةٌ فيها إجماع منذ عشرين سنة، وعندنا اثنان أو ثلاثة أو أربعة من الأئمة ما زالوا موجودين من المجمعين، ثم نبغَ مجتهدٌ جديدٌ، فنظرَ في المسألةِ فخالفَ، خالفَ هذا الإجماع، إذًا نُقِضَ هذا الإجماع.

ثم بعد ذلك استقرَّ على كلامٍ آخرَ في مسألةٍ، ثم بعد فترةٍ نبغَ مجتهدٌ آخرُ، فرجعَ إلى القولِ الأوَّل، فهذا يؤدِّي إلى تعذُّرِ الإجماع، والعودِ على هذا الدليلِ بالبطلان، مع أنَّ الأصلَ أنَّ الإجماعَ حجَّةٌ من حججِ الشرع.

إذن الصحيحُ أنَّه لا يُشترطُ انقراضُ العصرِ في حُجِّيَّةِ الإجماع.

ما الأدلةُ على ذلك؟

قال الشيخُ: لأنَّ الأدلةَ على أنَّ الإجماعَ حجَّةٌ ليس فيها اشتراطُ انقراضِ العصر، ولأنَّ الإجماعَ حصلَ ساعةَ اتِّفاقِهم، فما الذي يرفعه؟

حصلَ الإجماعُ ووقعَ ساعةَ الاتِّفاق جلسوا يتناظرون، يتناقشون في مسألةٍ ما، فخرجوا بحكمٍ لهذهِ المسألة، فالأصلُ أنَّ هذا الإجماعَ منعقدٌ،

وأنَّه لا يرتفع.

ثمَّ تكلَّم في مسألةٍ أخرى، قال: وإذا قال بعضُ المجتهدين قولًا، أو فعلَ فعلًا، واشتهرَ ذلك بين أهلِ الاجتهاد، ولم يُنكِروه مع قدرتِهم على الإنكار، فقيل: يكونُ إجماعًا، وقيل: يكونُ حجَّةً لا إجماعًا، وقيل: ليس بإجماعٍ ولا حجَّةٍ، وقيل: إن انقرضوا قبلَ الإنكار فهو إجماع؛ لأنَّ استمرارَ سكوتِهم إلى الانقراض، مع قدرتِهم على الإنكار، دليلٌ على موافقتِهم، وهذا أقربُ الأقوال.

انتقلَ الشيخ رحمه الله إلى مسألةٍ أخرى، وهي أنَّ الإجماعَ له تقسيماتٌ عدة، فعندنا مثلًا كما مرَّمن جهة الثبوت إجماعٌ قطعيٌّ، وإجماعٌ ظنِّيٌّ، وعندنا من جهة المجمعين إجماعُ العامَّةِ وإجماعُ الخواصّ.

إجماعُ عامَّةٍ: أي جميعُ المسلمين عامتهم وخاصتهم يعلمون هذا الإجماع، فيعلمون أنَّ الصلاةَ فرضٌ، وهناك إجماعُ خاصَّةٍ: أي يجمعُ أهل الشأن على مسألةٍ من المسائل، وقد تخفى على واحدٍ من العوام. كذلك هناك إجماعٌ قوليٌّ، كلُّ المجتهدين قالوا قولًا في هذه المسألة، اتَّفقوا على قولٍ واحدٍ، كلُّ واحدٍ من المجتهدين قال: حرام، فاتَّفقوا على هذا القول فهذا يُسمَّى بالإجماعِ القوليِّ.

وهذا إن ثبتَ فهو أقوى أنواعِ الإجماع كما في مسألةِ وجوبِ الصلاة مثلًا، ما من فقيهٍ من الفقهاءِ إلا ويقولُ : وقد ثبتَ وجوبُ الصلاةِ بالكتابِ والسُّنَّةِ والإجماع، فهذا يُسمَّى بالإجماعِ القوليِّ. وهو حجَّةٌ

قاطعةٌ بلا نزاع، تُحرَّمُ مخالفته. وهناك إجماعٌ سكوتيٌّ أو إقراريٌّ.

ومعناه كما قال الشيخ: أن يقولَ بعضُهم قولًا، وأن يسكتَ الآخرون، أو أن يفعلَ بعضُهم فعلًا وأن يسكتَ الآخرون. قال إمامٌ من الأئمَّةِ قولًا، ثم باقي المجتهدين ما تكلَّموا، سكتوا. هل هذا السكوتُ عن رضا أم عن غيرِ رضا؟

هل سكتوا لعلَّه ما؛ بسببُ بعدٍ أو خوفٍ أو مرضٍ أو خشيةِ سلطانٍ أو غير ذلك، أم سكتوا عن رضا؟

ولذلك اختلفوا في حجِّيَّةِ هذا الإجماع، وله أسماء مختلفة؛ الإجماعُ السكوتيُّ، أو الإجماعُ الاستقرائيُّ، أو إجماعُ الإقرارِ: يُقالُ قولٌ ثم يسكتُ الباقون، أو يفعلُ ثم يسكتُ الباقون.

فهذا اختلف فيه، فقيل: إنَّه إجماعٌ، وقيل: إنَّه حجَّةٌ وليس بإجماع؛ لأنَّ الإجماعَ تُحرَّمُ مخالفته، أمَّا الحجَّةُ فقد يُنظرُ إلى دليلٍ آخر.

وقيل: إنَّه ليس بإجماعٍ ولا بحجَّةٍ، ولكن لا بدَّ من النظرِ في دلالةِ الكتابِ والسُّنَّة.

فالشيخُ ذكر هذه الأقوالَ الثلاثة.

- قال: القولُ الأوَّل: قالوا إنَّه إجماعٌ، لأنَّ سكوتَ الأمَّةِ مع القدرةِ على الإنكارِ دليلٌ على الموافقة؛ فالأصلُ في المجتهدِ ألَّا يسكتَ على الباطل، فهذا دليلٌ على الموافقة. قال الشيخ: وهذا يستعمله كثيرًا صاحبُ [المغني] ابنُ قدامةَ -رحمه الله-، حيث يقول: ولأنَّ هذا قضاءُ فلانٍ واشتهر ولم يُنكر، فكان إجماعًا. فدائمًا يُعبِّر بهذه العبارة.

- القولُ الثاني: أنَّه حجَّةٌ ولا يُجزمُ بأنَّه إجماع.

فهو حجَّةٌ بناءً على الظاهر والقرينة تدلُّ على أنَّهم موافقون؛ لأنَّ تركَ الإنكار مع القدرةِ عليه يدلُّ على الموافقة، فيكونُ حجَّةً، ولأنَّ الحجَّةَ تثبتُ بالظاهر، ونحن لدينا أدلَّةٌ من كتابِ اللهِ وسنَّةِ رسولِ اللهِ -صلى الله عليه وسلم- تدلُّ على أنَّ الأحكامَ تُبنى أحيانًا على الظاهر..

فقال أصحابُ هذا القول: إنَّ ثبوتَ كونِ الشيءِ حجَّةً أسهلُ من ثبوتِ كونِه إجماعًا، فيكونُ حجَّةً لا إجماعًا. ما معنى هذا الكلام؟ أي أنَّه حجَّةٌ، ولكن وُرعًا لا نقول إنَّه إجماع، إذ لم يرتقِ لمرتبةِ الإجماع.

- القولُ الثالث: ليس بإجماعٍ ولا حجَّةٍ؛ لأنَّه لا حجَّةَ إلا بدليلٍ من الكتابِ والسُّنَّةِ والإجماعِ والقياس، فلا يمكن أن نقول إنَّه حجَّةٌ وليس بإجماع.

فما هو الراجحُ في المسألةل إذن؟ هل يُقال: حجَّةٌ أم إجماعٌ أم ماذا؟

لأنَّ غالبَ الإجماعاتِ المنقولةِ في غيرِ المعلومِ من الدينِ بالضرورة هي من هذا القبيل، كلُّها قائمةٌ على الاستقراء والنظر في كلامِ العلماء: هل خالف أحدٌ أم لم يُخالفُ؟

والراجحُ في ذلك ما قاله شيخُ الإسلامِ ابنُ تيميةَ -رحمه الله-: إنَّه لا يُقطعُ في هذه المسألةِ بقولٍ واحدٍ، ولكن في كلِّ مسألةٍ بما فيها من القرائنِ والأحوال. فمن المسائلِ ما ترجِّحُ القرائنُ أنَّ المسألةَ فيها إجماعٌ، ومنها ما يُرجِّحُ أنَّ المسألةَ ليست بإجماع.

ولذلك قال في [مجموع الفتاوى]: إنَّ الإجماعَ السكوتيَّ لا يمكنُ

إطلاقُ الحكمِ عليه، أي لا نُعطيَه حكمًا واحدًا، بل لا بدَّ من النظرِ في القرائنِ وأحوالِ الساكتين وملابساتِ المقام.

فإن غلبَ على الظنِّ اتفاقُ الكلِّ ورضا الجميع فهو حجَّةٌ ظنيَّةٌ، إن غلبَ على الظنِّ والظاهرُ أنَّهم سكتوا ورضوا بذلك، فهذا غالبُ الظنِّ فهو حجَّةٌ ظنيَّةٌ.

وإن حصلَ القطعُ أنَّ الكلَّ قد اتَّفق بعد الاستقراء والنظر في دواوينِ السُّنَّةِ والنظر في كلامِهم، قال: فهو حجَّةٌ قطعيَّةٌ.

وإن ترجَّحت المخالفةُ وعدمُ الرضا، فلا يُعتدُّ به، فقد يوجد من خالف في هذه المسألة، فلا يُحتجُّ به، ولا يُقال إنَّه إجماع.

قال الشيخ: وقيل: إن انقرضوا قبلَ الإنكار فهو إجماع؛ لأنَّ استمرارَ سكوتِهم إلى الانقراض مع قدرتِهم على الإنكارِ دليلٌ على موافقتِهم، وهذا أقربُ الأقوال، والشيخُ -رحمه الله- يستدلُّ بهذا النوعِ من الإجماعِ ويُسمِّيه إجماعًا.

فالذي ينظرُ في شروحه – رحمه الله- على كتبِ المعتقد يجده يستدلُّ بذلك كثيرًا جدًا، كيف يستدلُّ؟ يتكلَّم في إثباتِ الصفاتِ على ظواهرها، وأنَّها تُحمَلُ على ظواهرها، أي من جهةِ المعنى، أمَّا الكيفيَّةُ فليس كمثله شيءٌ -سبحانه وتعالى-.

يقول: لو كان الظاهرُ خلافَ ذلك لما سكت الصحابةُ، ولتكلَّم واحدٌ منهم فقال: إنَّ اليدَ بمعنى القدرةِ أو بمعنى النعمةِ، فمعنى أنَّ الصحابةَ كلَّهم يسكتون ولا يُنكِرون ولا يتكلَّمون بما يخالف ظاهرَ القرآن فهذا

دليلٌ على إجماعِهم السكوتيِّ، أنَّهم أجمعوا إجماعًا سكوتيًّا على هذه المسألة.

قال: القرآن فصدَّقوه بسكوتهم، وهم عربٌ أقحاح، وجاءت السنَّةُ فصدَّقوها كذلك بسكوتهم.

فالراجحُ في هذه المسألة كما قلنا: أنَّ كلَّ مسألةٍ يُنظرُ فيها على حِدَة.

بقيت ثلاثُ أو أربعُ نقاطٍ:

- الأولى: هل قولُ أهلِ البيتِ إجماعٌ؟ لو اتَّفق أهلُ البيتِ على مسألةٍ من المسائل هل هو إجماعٌ؟

الجواب :ليس بإجماعٍ؛ لأنَّهم ليسوا كلَّ الأمَّة، فإنَّهم وإن كانوا مجتهدين ، فلو رجعنا إلى حدِّ الإجماع: اتفاقُ مجتهدي الأمَّة لتبين لنا أنَّ قولَ أهلِ البيتِ ليس بإجماع.

- الثانية: هل قولُ الخلفاءِ الأربعةِ إجماعٌ؟

ليس بإجماع كذلك؛ لأنَّهم كذلك بعضُ الأمَّة، فلو اتَّفق الخلفاءُ الأربعةُ على قولٍ ما وخالفهم غيرُهم من الصحابة، فالحجة في ذلك: ﴿فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللهِ وَالرَّسُولِ﴾[النساء:59] لكن الغالب أنَّ الخلفاءَ الأربعةَ إذا اتَّفقوا على مسألةٍ فالراجحُ ما قالوه، ولكن لا يُقال إنَّه إجماع؛ لوجودِ المخالف لهم في هذه المسألة.

هل قولُ أهلِ المدينةِ إجماعٌ؟ الإمام مالكٌ كثيرًا ما كان يستدلُّ بقولِ أهلِ المدينةِ وعملِ أهلِ المدينة، هل هو إجماعٌ؟

نقول: عملُ أهلِ المدينةِ على مراتبَ كما قال شيخُ الإسلامِ -رحمه الله-

، فعملُ أهلِ المدينةِ قبلَ الفتنةِ قبلَ مقتلِ عثمانَ رضي الله عنه، حُجَّةٌ. لماذا؟ لأنَّ عملَ أهلِ المدينةِ قبلَ مقتلِ عثمانَ كان يجري مجرى النَّقلِ عن رسولِ اللهِ -صلى الله عليه وسلم-، فعملُهم حُجَّةٌ. وأمَّا بعدَ فتنةِ عثمانَ، بعدَ مقتلِ عثمانَ رضي الله عنه، فالردُّ إلى كتابِ اللهِ وإلى سنَّةِ النبيِّ -صلى الله عليه وسلم-، فهذه المسائلُ هي التي ذكرها المصنِّفُ -رحمه الله- في هذا الباب، في بابِ الإجماع.

بابُ القياسِ

القياسُ أحدُ الأدلّةِ الأربعةِ المتَّفقِ عليها، وهي: الكتابُ، والسُّنّةُ، والإجماعُ، والقياسُ، ومن هذه الأدلّةِ تُؤخذُ أحكامُ الشريعةِ.

فأحكامُ الشريعةِ -كما يقولُ أبو المظفَّرِ السمعاني -رحمه الله- تؤخذُ من وجهين: من وجهِ سمعٍ ووجهِ معقولٍ.

أمّا السمعُ فعلى ثلاثةِ أضربٍ: من الكتابِ والسُّنّةِ والإجماعِ، فمردُّ هذه الأمورِ الثلاثةِ إلى السمعِ، أي إلى الدليلِ، فالأحكامُ الشرعيّةُ تُؤخذُ من هذه الأمورِ الثلاثةِ عن طريقِ السمعِ، أي الوحيَ.

والوجهُ المعقولُ هو القياسُ كما سيأتي في حدِّ القياسِ، والقياسُ هو الدليلُ الرابعُ وهذا ليس محلَّ اتفاقٍ بين أهلِ العلمِ، أي جَعْل القياسِ دليلًا رابعًا متفقًا عليه، فمنهم من جعل الدليلَ الرابعَ استصحابَ الحالِ أو المصالحَ المرسلةَ كابنِ قدامةَ في الروضةِ أو الغزاليِّ في المستصفى أو عبدِ المؤمنِ البغداديِّ في معاقد الفصولِ، ولكن هؤلاء لم يختلفوا أن القياسَ دليلٌ شرعيٌّ، فهم متفقونَ على أن القياسَ دليلٌ شرعيٌّ، ولكن ما الدليلُ الرابعُ المتَّفقُ عليه؟ هذا مما

اختلفوا فيه، والراجحُ أن الدليلَ الرابعَ المتَّفقَ عليه هو القياسُ، وعلى ذلك الجمهور.

قال: القياسُ تعريفُه، القياسُ لغةً: التقديرُ والمساواةُ، وعادةُ العلماءِ دائمًا أنهم يأتون بالحدِّ اللغويِّ ثم بعد ذلك الحدِّ الاصطلاحيِّ لما بينهما من علاقةٍ.

فالقياسُ في اللغةِ بمعنى التقديرِ، فتقول: قستُ الثوبَ بالذِّراعِ، أي قدَّرتُ الثوبَ بالذِّراعِ، ويأتي كذلك بمعنى المساواةِ، يقال: فلانٌ على قياسِ فلانٍ أو يُقاسُ بفلانٍ أي يساويه.

فالقياسُ إمّا أن يكون بمعنى التقديرِ أو بمعنى المساواةِ، ويقال كذلك: قستُ الجراحةَ بالمِسبارِ، وهي هذه الآلةُ التي تُشبهُ ميلَ المكحلةِ، فتُوضَعُ في الجرحِ لمعرفةِ عمقِه، فهذا يُسمّى بالمِسبارِ، فتقول: قستُ الجرحَ بالمِسبارِ، أي قدَّرتُ الجرحَ بالمِسبارِ هذا من جهةِ اللغةِ.

وأمّا من جهةِ الاصطلاحِ، فله تعريفاتٌ كثيرةٌ وغالبُها صحيحٌ، فمن ذلك ما عرّف به الشيخُ -رحمه الله-، قال: تسويةُ فرعٍ بأصلٍ في حكمٍ لعلّةٍ جامِعةً بينهما، فهذا هو الحدُّ الذي ارتضاه الشيخُ ابنُ عثيمينَ -رحمه الله-: تسويةُ فرعٍ بأصلٍ في حكمٍ لعِلّةٍ جامعةٍ بينهما.

ومن أهلِ العلمِ من قال: هو ردُّ فرعٍ إلى أصلِه بعِلّةٍ جامعةٍ في الحكمِ، فبدلًا من أن يقول: تسويةٌ، قال: ردُّ فرعٍ إلى أصلِه بعِلّةٍ جامعةٍ في الحكمِ.

لماذا يُردُّ الفرعُ إلى الأصلِ؟ لمعرفةِ حكمِ الفرعِ؛ لأنَّ من شروطِ الفرعِ أن يكونَ مجهولَ الحكمِ.

ومنهم من قال: تحصيلُ حكمِ الفرعِ في الأصلِ بعِلّةٍ تجمعُ بينهما، فالذي

تريدُ أن تُحصِّلَه هو حكمُ الفرعِ من الأصلِ.

ومنهم من قال: هو حملُ فرعٍ على أصلٍ في حكمٍ يجمعُ بينهما.

ومنهم من بسطَ الحدَّ ليُبيِّنَه، وهو أبو الحسنِ الماورديُّ، فقال: طلبُ أحكامِ الفروعِ المسكوتِ عنها من النصوصِ، أو من الأصولِ المنصوصِ عليها، بالعللِ المستنبطةِ من معانيها؛ ليُلحقَ كلُّ فرعٍ بأصلِه، حتى يُشْرِكَ في حكمِه لاستوائِهما في المنعِ والجمعِ بينهما بالعلة.

وطلبُ أحكامِ الفروعِ يعني أن حكمَ الفرعِ مجهولٌ لا نعرفه، نريد أن نعرف حكمَ أمورٍ استجدَّت بعد موتِ النبيِّ ﷺ، كالمخدِّراتِ، والحشيشةِ، والبانجو، والسجائرِ، فهذه كلُّها غيرُ منصوصةٍ، فنريد أن نعرف حكمَ هذه الفروعِ، ماذا نصنع؟

قال: نطلبُ حكمَ هذه الفروعِ من الأصولِ المنصوصِ عليها، هذه الأصولُ منصوص على عللها، كالإسكارِ، كالضررِ، كالإتلافِ، إلى غير ذلك من العللِ المنصوصةِ.

فإن وجدنا نفسَ العلّةِ في الفرعِ ألحقنا هذا الفرعَ بالأصلِ. لماذا نُلحقُ الفرعَ بالأصلِ؟ للقاعدةِ الشرعيّةِ: لأنَّ الشَّرعَ جاء بالجمعِ بين المتماثلاتِ والتفريقِ بين المختلفاتِ.

الشَّرعُ جاء بالجمعِ بين المتماثلاتِ، أي إذا كان الحكمُ أو علّةُ الحكمِ مماثلة تُشبه علّةَ الأصلِ، فإننا نُلحقُ الفرعَ بالأصلِ. الشاهدُ أنَّ كلَّ هذه الحدودِ قريبة في بيان معنى القياس وأركانه.

قال الشيخُ: وهنا تسويةُ فرعٍ بأصلٍ في حكمٍ لعِلّةٍ جامعةٍ بينهما.

هذه أركانُ القياسِ أربعةٌ. إن تخلَّف ركنٌ من هذه الأربعةِ فلا يصحُّ القياسُ؛ لا بدَّ من أصلٍ مقيسٍ عليه معلوم الحكم، ولا بدَّ من فرعٍ مجهولِ الحكمِ، ولا بدَّ من علّةٍ واضحةٌ، منضبطةٌ، ظاهرةٌ، تجمعُ بين الفرعِ والأصلِ. فإذا توفَّرت هذه الأمورُ الثلاثةُ كانت الثمرةُ التي هي الحكمُ: أن تحكمَ على الفرعِ بحكمِ الأصلِ.

فقوله رحمه الله: تسويةٌ، قلنا قال غيرُه: إلحاقٌ، أو ردٌّ، فهذا فيه أنَّ القياسَ اجتهادٌ.

ولذلك كان من القياسِ ما هو صحيحٌ ومنه ما هو فاسدٌ؛ لأنَّ الذي يُسوِّي أو يُلحق أو يرد المجتهد . ولذلك من أهلِ العلمِ من عرَّف القياسَ بالاجتهادِ، فقال: القياسُ أي الاجتهادَ، وهذا لا شكَّ خطأٌ؛ لأنَّ الاجتهادَ أعمُّ من القياسِ، فالقياسُ فرعٌ من فروعِ الاجتهادِ. فتسويةُ فرعٍ، وهذا الفرعُ هو المقيسُ، والأصلُ هو المقيسُ عليه.

الفرعُ لا بدَّ أن تتوفَّر فيه شروطٌ ستأتي، والأصلُ كذلك لا بدَّ أن تتوفَّر فيه شروطٌ ستأتي ، والعلةُ لا بدَّ أن تتوفَّر فيها شروطٌ ستأتي. فإذا تمَّت هذه الأركانُ الثلاثةُ كان الحكمُ الشرعيُّ التكليفي.

ما الحكمُ الشرعيُّ التكليفي؟ سبق معنا أنه خطابُ اللهِ المتعلِّقُ بفعلِ المكلَّفِ بالاقتضاءِ.

ما معنى بالاقتضاء؟ أي طلبُ فعلٍ أو طلبُ تركٍ.

إذا أنت تريد أن تقفَ على حكمِ الفرعِ: هل حكمُه الوجوبُ، أم الندبُ، أم الكراهةُ، أم التحريمُ، أم الإباحةُ، أم ماذا؟ هذا هو الحكمُ الذي تريد أن تخرجَ به لهذا الفرعِ.

فمثلاً تقول: هذا حرامٌ قياسًا على هذا، تقول مثلاً: شرابُ الذرةِ إن أسكر فهو حرامٌ قياسًا على الخمرِ، تقيسُ الذرةَ على الخمرِ، لماذا؟ لأن العلّةَ واحدةٌ وهي الإسكارُ، فتقول: هذا حرامٌ قياسًا على هذا لعلة الإسكار.

تقول: هذا مباحٌ قياسًا على هذا، أو مكروهٌ قياسًا على قياسٍ على هذا وهكذا.

قال: علّةٌ جامعةٌ بينهما، ما العلّةُ؟ قال: هي المعنى الذي ثبتَ بسببه حكمُ الأصلِ.

وينغي أن نعلم أن الحكم الشرعيّ قسمان:

إمّا أن يكون معلَّلًا بعِلّةٍ معقولةٍ، وإمّا أن يكون معلَّلًا بعِلّةٍ تعبُّديّةٍ.

ما المراد بالعلة مقولة المعنى؟ عندما نتكلم مثلا في بابِ البيوعِ، ما سبب تحريم البيوعِ المحرَّمةِ ؟ إمّا أن يكون سببُ التحريمِ الربا، أو الغرر أي الجهالة، أو الضرر، فإذا ظهرت معاملةٌ جديدةٌ، وهذه المعاملةُ هي الفرعُ المجهولُ الذي لم يكن منصوصًا عليه أيامَ النبيِّ ﷺ، ماذا نصنع؟

ننظر في العِلّةِ، وننظر في أركانِ هذا البيعِ، إن كان به غررٌ، إن كان به جهالة، أو ربا ألحقنا صورة هذا البيع بالأصل وأخذ حكم الأصل.

--

حجية القياس والأدلة عليه

قال الشيخ : والْقِيَاسُ أحدُ الأدلةِ التي تثبتُ بها الأحكامُ الشرعية، وقد دلَّ على اعتباره دليلاً شرعيًا حُجَّةٌ شَرْعِيَّةٌ الْكِتَاب وَالسُّنَّة وَأَقْوَال الصَّحَابَةِ.

فَمِنْ أَدِلَّةِ الْكِتَابِ:

١ - قَوْلُهُ تَعَالَى: {اللهُ الَّذِي أَنْزَلَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ وَالْمِيزَانَ}. وَالْمِيزَانُ: مَا تُوزَنُ بِهِ الْأُمُورُ وَيُقَايَسُ بِهِ بَيْنَهَا.

٢ - قَوْلُهُ تَعَالَى: {كَمَا بَدَأْنَا أَوَّلَ خَلْقٍ نُعِيدُهُ}.

وَقَوْلُهُ تَعَالَى: {وَاللهُ الَّذِي أَرْسَلَ الرِّيَاحَ فَتُثِيرُ سَحَابًا فَسُقْنَاهُ إِلَى بَلَدٍ مَيِّتٍ فَأَحْيَيْنَا بِهِ الْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا كَذَلِكَ النُّشُورُ}. فَشَبَّهَ اللهُ تَعَالَى إِعَادَةَ الْخَلْقِ بِابْتِدَائِهِ، وَإِحْيَاءَ الْأَمْوَاتِ بِإِحْيَاءِ الْأَرْضِ، وَهَذَا هُوَ الْقِيَاسُ.

وَمِنْ أَدِلَّةِ السُّنَّةِ:

١ - قَوْلُهُ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لِمَنْ سَأَلَتْهُ عَنِ الصِّيَامِ عَنْ أُمِّهَا بَعْدَ مَوْتِهَا: "أَرَأَيْتِ لَوْ كَانَ عَلَى أُمِّكِ دَيْنٌ فَقَضَيْتِيهِ أَكَانَ يُؤَدِّي ذَلِكَ عَنْهَا؟ قَالَتْ: نَعَمْ. قَالَ: فَصُومِي عَنْ أُمِّكِ".

٢ - أَنَّ رَجُلًا جَاءَ إِلَى النَّبِيِّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَقَالَ: يَا رَسُولَ اللهِ، وُلِدَ لِي غُلَامٌ أَسْوَدُ (يُعَرِّضُ بِنَفْيِ نَسَبِهِ) فَقَالَ لَهُ النَّبِيُّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: "هَلْ لَكَ مِنْ إِبِلٍ؟" قَالَ: نَعَمْ. قَالَ: "مَا أَلْوَانُهَا؟" قَالَ: حُمْرٌ. قَالَ: "هَلْ فِيهَا مِنْ أَوْرَقَ؟" قَالَ: نَعَمْ. قَالَ: "فَأَنَّى ذَلِكَ؟" قَالَ: لَعَلَّهُ نَزَعَهُ عِرْقٌ. فَقَالَ النَّبِيُّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: "فَلَعَلَّ ابْنَكَ هَذَا نَزَعَهُ عِرْقٌ".

فَقَدْ قَاسَ النَّبِيُّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ حُكْمَ الْوَلَدِ بِحُكْمِ الْإِبِلِ إِلْحَاقًا لِلنَّظِيرِ بِنَظِيرِهِ.

وَمِنْ أَقْوَالِ الصَّحَابَةِ:

مَا جَاءَ عَنْ أَمِيرِ الْمُؤْمِنِينَ عُمَرَ بْنِ الْخَطَّابِ رَضِيَ اللهُ عَنْهُ فِي كِتَابِهِ إِلَى أَبِي مُوسَى الْأَشْعَرِيِّ فِي الْقَضَاءِ قَالَ: "ثُمَّ الْفَهْمَ الْفَهْمَ فِيمَا أُدْلِيَ إِلَيْكَ مِمَّا وَرَدَ

عَلَيْكَ مِمَّا لَيْسَ فِي قُرْآنٍ وَلَا سُنَّةٍ، ثُمَّ قَايِسِ الْأُمُورَ عِنْدَكَ وَاعْرِفِ الْأَمْثَالَ، ثُمَّ اعْمِدْ فِيمَا تَرَى إِلَى أَحَبِّهَا إِلَى اللهِ وَأَشْبَهِهَا بِالْحَقِّ".

وَقَدْ حَكَى الْمُزَنِيُّ إِجْمَاعَ الْفُقَهَاءِ مِنْ عَصْرِ الصَّحَابَةِ إِلَى يَوْمِهِ عَلَى اسْتِعْمَالِ الْمَقَايِيسِ فِي الْفِقْهِ فِي جَمِيعِ الْأَحْكَامِ.»

اعتبر جمهور الأمة القياس دليلًا شرعيًا رابعًا تثبت به الأحكام بعد القرآن والسنة والإجماع، وخالف في ذلك بعض أهل العلم وعلى رأسهم الظاهرية الذين أبطلوا القياس وحرموه. وقد رد الجمهور على شبهة الظاهرية بأن قياس إبليس كان فاسدًا لأنه جاء في مصادمة النص، أما القياس الصحيح فهو اتباع للشريعة ودلت عليه الأدلة الآتية:

- من أدلة الكتاب:

1. قوله تعالى: ﴿اللهُ الَّذِي أَنزَلَ الْكِتَبَ بِالْحَقِّ وَالْمِيزَانَ﴾؛ والميزان هو ما توزن به الأمور ويقايس به بينها.
2. قوله تعالى: ﴿كَمَا بَدَأْنَا أَوَّلَ خَلْقٍ نُعِيدُهُ﴾، وقوله: ﴿وَاللهُ الَّذِي أَرسَلَ الرِّيحَ فَتُثِيرُ سَحَابًا فَسُقْتَهُ إِلَى بَلَدٍ مَّيِّتٍ فَأَحْيَيْنَا بِهِ الْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا كَذَلِكَ النُّشُورُ﴾؛ حيث شبه الله إعادة الخلق بابتدائه، وإحياء الأموات بإحياء الأرض، وهذا هو القياس. والقاعدة أن كل مثل ضربه الله في القرآن فهو دليل على القياس.

- من أدلة السنة:

1. قوله ﷺ للمرأة التي سألته عن الصيام عن أمها بعد موتها: «أرأيتِ لو كان على أمكِ دين فقضيتيه أكان يؤدي ذلك عنها؟ قالت: نعم، قال: فصومي عن أمكِ»، حيث قاس ﷺ دين الله على دين الآدمي.
2. قصة الرجل الذي ولد له غلام أسود فعرض بامرأته، فسأله النبي ﷺ عن إبله الحمر وهل فيها من "أورق" (وهو الأبيض في سواد)، فقال الرجل: نعم، فسأله من أين جاء؟ قال: لعله نزعه عرق، فقال له النبي ﷺ: «فلعل ابنك هذا نزعه عرق»، وهو قياس مقنع باعتبار الشيء بنظيره.

- من أقوال الصحابة:
  - كتاب أمير المؤمنين عمر بن الخطاب إلى أبي موسى الأشعري في القضاء وفيه: «ثم الفهم الفهم فيما أدلي إليك مما ورد عليك مما ليس في قرآن ولا سنة، ثم قايس الأمور عندك واعرف الأمثال، ثم اعمد فيما ترى إلى أحبها إلى الله وأشبهها بالحق». وحكى المزني إجماع الفقهاء من عصر الصحابة إلى يومه على استعمال المقاييس في الفقه وأن نظير الحق حق ونظير الباطل باطل.

قال الشيخُ العُثيمينُ -رحمه الله-: شروطُ القياس.

للقياسِ شروطٌ، منها: ألّا يُصادمَ دليلًا أقوى منه، فلا اعتبارَ بقياسٍ يُصادمُ النصَّ أو الإجماعَ أو أقوالَ الصحابة، إذا قلنا قولُ الصحابيِّ حجّةٌ، ويُسمّى القياسُ المصادمُ لما ذُكر فاسدَ الاعتبار.

قلنا إنّ القياسَ أحدُ الأدلّةِ الأربعةِ التي هي: الكتابُ والسُّنّةُ، والإجماعُ، والقياسُ.

والاستدلالُ بالقياسِ كغيرِه من الأدلّةِ لا بدَّ فيه من شروطٍ، فأوّلُ هذه الشروطِ التي ذكرها المصنِّفُ -رحمه الله-:

- الشرط الأول: ألا يصادمُ دليلًا أقوى منه، فالأدلةُ على مراتبَ ينبغي مراعاةُ هذه المراتبِ، فإن صادمَ القياسُ دليلًا أقوى منه أُخذَ بالأقوى؛ لأنه لا يُقدَّمُ الأدنى على الأعلى، ويُسمّى هذا القياسُ قياسًا فاسدًا، قال عنه الشيخُ -رحمه الله-: فاسدُ الاعتبارِ.

وأولُ من قاسَ القياسَ الفاسدَ إبليسُ لعنةُ اللهِ، لما قال: ﴿أَنَا خَيْرٌ مِنْهُ خَلَقْتَنِي مِنْ نَارٍ وَخَلَقْتَهُ مِنْ طِينٍ﴾[الأعراف:12]، فكان قياسُه قياسًا فاسدًا؛ لماذا؟ لأنه صادمَ بهذا القياسِ النصَّ، وصادمَ أمرَ اللهِ -تبارك وتعالى-.

وكذلك لما قال اللهُ -عز وجل-:﴿إِنِّي جَاعِلٌ فِي الأَرْضِ خَلِيفَةً قَالُوا أَتَجْعَلُ فِيهَا مَنْ يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ الدِّمَاءَ وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَ﴾[البقرة:30]

ماذا صنعت الملائكة؟ قاست آدمَ عليه السلام على من كان قبله من المخلوقاتِ التي كانت في الأرضِ من الجنِّ، فكانوا سافكي دماءٍ، فقاسوا آدمَ على الجنِّ، فقالوا: -:﴿أَتَجْعَلُ فِيهَا مَنْ يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ الدِّمَاءَ وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَ﴾.

فقال اللهُ -عز وجل-: ﴿إِنِّي أَعْلَمُ مَا لَا تَعْلَمُونَ﴾[البقرة:30]، فقياسُهم كذلك

قابل أمرَ اللهِ -تبارك وتعالى- وما شرعهُ وقدَّره كونًا وقدرًا، ولذلك ردَّ اللهُ -تبارك وتعالى- عليهم، واستفهامهم هذا كان استفهام معرفة لا عناد ورد فتنبه.

فإن صادمَ القياسُ دليلًا من كتابِ اللهِ أو من سنةِ النبيِّ -صلى الله عليه وسلم-، ولم يكن هذا الدليلُ منسوخًا، فهذا القياسُ قياسٌ غيرُ صحيحٍ.

لماذا هو غيرُ صحيحٍ؟

- أولا: لأن دلالةَ الكتابِ والسنةِ أعلى من دلالةِ القياسِ
- والأمرُ الثاني: لأننا لو عدنا إلى حدِّ القياسِ الذي ذكرناه في الدرسِ الماضي قلنا: القياسِ إلحاقُ فرعٍ أو تسويةُ فرعٍ أو ردُّ فرعٍ إلى أصلٍ ، وهذا فيه أن القياسَ اجتهادٌ؛ لأن الذي يُلحِقُ أو يُسوِّي هو المجتهدُ، وعملُ المجتهدِ عرضةٌ للصوابِ والخطأِ، أما النصُّ فلا يتطرقُ إليه الخطأُ، النصُّ دائمًا صوابٌ، وبالتالي لو كان القياسُ على خلافِ النصِّ فنقول: هذا قياسٌ فاسدٌ.

فلو قال الأحنافُ: إن المرأةَ يجوزُ لها أن تُزوِّجَ نفسَها قياسًا على حريةِ تصرفِها في مالِها؛ فالمرأةُ لها ذمّةٌ ماليةٌ يجوزُ لها أن تتصرفَ فيها كيفما شاءت، فطالما أنها يجوزُ لها أن تتصرفَ في هذه الذمّةِ الماليةِ فكذلك يجوزُ لها أن تتصرفَ في نفسها فتُزوِّجَ نفسَها قياسًا على ذمتِها الماليةِ، فهذا قياسٌ فاسدُ الاعتبارِ.

لماذا؟ لأنه عارضَ وصادمَ ما هو أعلى منه من الكتابِ والسنةِ؛ لأن اللهَ -عز وجل- بيَّن في الكتابِ أن الذي بيده ذلك هو وليُّ أمرِها.قال اللهُ -عز وجل-: ﴿وَإِذَا طَلَّقْتُمُ النِّسَاءَ فَلَا تَعْضُلُوهُنَّ أَنْ يَنْكِحْنَ أَزْوَاجَهُنَّ﴾[البقرة:232]، ﴿فَلَا

تَعْضُلُوهُنَّ﴾، والواوُ ها هنا إنما هي خطابٌ للذكورِ، فدلَّ ذلك على أن الأمرَ في ذلك يرجعُ إلى وليِّ أمرِها.

وقال اللهُ -عز وجل- في حقِّ النساءِ: ﴿أَوْ يَعْفُوَ الَّذِي بِيَدِهِ عُقْدَةُ النِّكَاحِ﴾ [البقرة:237]، على الخلاف: من الذي بيده عقدةُ النكاح؟ هل هو الزوجةُ أو وليُّ الأمرِ؟

فعلى القولِ بأنه وليُّ الأمرِ فهو رجلٌ، ولو كان الأمرُ بيدِ المرأةِ لما قال اللهُ -عز وجل-: ﴿أَوْ يَعْفُوَ الَّذِي بِيَدِهِ عُقْدَةُ النِّكَاحِ﴾، وإنما قال: أو تعفو هي.

فهذا في الكتابِ، وكذلك في سنةِ النبيِّ -صلى الله عليه وسلم- أنه قال: «أيُّما امرأةٍ نُكِحَت بغيرِ إذنِ وليِّها فنكاحُها باطلٌ».

فالقياسُ الذي قال به الأحنافُ مصادمٌ للكتابِ ومصادمٌ لسنةِ النبيِّ -صلى الله عليه وسلم-، وبالتالي يُسمَّى بفاسدِ الاعتبارِ؛ أي لا يُعتبرُ هذا القياسُ.

قال: وكذلك في قولِ الصحابيِّ، أي إن صادمَ النصَّ وأخذنا دليلًا على ذلك، إن صادمَ الإجماعَ، إن صادمَ قولَ الصحابيِّ قال: إن قلنا بحجيةِ قولِ الصحابيِّ، وقولُ الصحابيِّ مما اختلف فيه العلماءُ، وتكلمنا عنه فيما مضى، وقلنا: الصحيحُ أن قولَ الصحابيِّ على مراتبَ، فمنه ما انتشرَ ولم يُعلم له مخالفٌ فهذا إجماعٌ وحُجّةٌ، ومنه ما قاله الصحابيُّ ليس من قبيل الرأي ولا الاجتهاد، ولم يكن معلومًا عنه الأخذُ عن بني إسرائيل، فهذا كذلك مما له حكمُ الرفعِ.

ومنه ما قاله الصحابيُّ ولم ينتشر، ولم يُعلم له مخالفٌ، قلنا: الصحيحُ أنه كذلك حُجّةٌ، ونقلنا كلامَ العلماءِ في ذلك.

فهذه المراتبُ إن خالفها القياسُ، إن خالفَ القياسُ إجماعَ الصحابةِ على قولِ

الصحابيِّ، فالقياسُ أدنى مرتبةً من هذا الإجماعِ، وبالتالي يُردُّ القياسُ.

وإن خالفَ قولَ الصحابيِّ الذي لم ينتشر، وكان القياسُ جليًّا أي كان القياسُ واضحًا جدًا كأنه نصٌّ ففي هذه الحالةِ يُقدَّم القياسُ.

لماذا؟ لأنه كالنصِّ فمثلًا قال اللهُ -عز وجل-: ﴿فَلَا تَقُلْ لَهُمَا أُفٍّ وَلَا تَنْهَرْهُمَا﴾[الإسراء:23]

فقياسُ الأولى ماذا؟ أنه لو ضربَ والديه فهذا من بابِ أولى أشدُّ جُرمًا.

فهب أن واحدًا من الصحابةِ فرضًا لم يقل بذلك، ولم يُعلم له مخالفٌ، هذه مسألةٌ افتراضيةٌ، نقول: القياسُ ها هنا مُقدَّمٌ على قولِ هذا الصحابيِّ لماذا هو مُقدَّمٌ على قولِ هذا الصحابيِّ؟ لأن القياسَ ها هنا قياسٌ جليٌّ، لأنه من بابِ أولى، فهو من باب نفي الفارق، وفي معنى النص، بل أولى.

فأولُ شرطٍ من شروطِ القياسِ ألّا يُصادمَ دليلًا أقوى منه. أي من الكتاب والسنة والإجماع الصحيح، فهذه الأدلةُ الثلاثةُ أقوى من القياسِ؛ لأنها أدلةٌ متفقٌ عليها وأدلةٌ معصومةٌ، بخلافِ القياسِ، فالقياسُ ليس معصومًاا؛ لأنه اجتهادٌ، لأن القياسَ اجتهادُ عالمٍ يجتهدُ فيقيسُ فرعًا على أصلٍ، وهذا الاجتهادُ قد يكونُ صحيحًا وقد يكونُ غيرَ صحيحٍ.

- الشرط الثاني: أن يكونَ حكمُ الأصلِ ثابتًا بنصٍّ أو إجماعٍ، فإن كان ثابتًا بقياسٍ لم يصحَّ القياسُ عليه، وإنما يُقاسُ على الأصلِ الأولِ؛ لأن الرجوعَ إليه أولى، ولأن قياسَ الفرعِ عليه الذي جُعل أصلًا قد يكونُ غيرَ صحيحٍ، ولأن القياسَ على الفرعِ ثم الفرعَ على الأصلِ تطويلٌ بلا فائدةٍ.

هنا أكثرُ من نقطةٍ في هذه المسألةِ:

ما الأصلُ ؟ الأصلُ يُسمّى بالمقيسِ عليه، والفرعُ ويُسمّى بالمقيسِ، والعِلّةُ، والأمرُ الرابعُ التي هي الثمرةُ، وهي الحكمُ الذي تريدُ أن تُثبِتَه في الفرعِ، هذه هي الأركان الأربعة للقياس كما مضى.

أن يكون حكمُ الأصلِ يعني حكمَ المقيسِ عليه لا بدَّ أن يكون حكمُه وجوبًا أو ندبًا أو تحريمًا أو إباحةً أو كراهةً، هذه الأحكامُ، أن يكون حكمُه هذا ثابتًا بالكتابِ أو بالسنةِ أو بالإجماعِ.

فعندنا مثلًا: علّةٌ منصوصةٌ، قال النبيُّ -صلى الله عليه وسلم- في الهِرَّةِ: «إنها ليست بنجسةٍ، إنها من الطوَّافين عليكم والطوَّافاتِ».

إذاً ما علّةُ عدمِ نجاسةِ الهِرَّةِ؟ أنها من الطوَّافين عليكم والطوَّافاتِ.

هل هذه العِلّةُ عِلّةٌ عقليّةٌ مستنبطة أم أن الشرعَ نصَّ عليها؟

الشرعُ نصَّ عليها، علّةُ تحريمِ لحمِ الخنزير: ﴿فَإِنَّهُ رِجْسٌ﴾[الأنعام:145]، الكتابُ نصَّ على علّةِ تحريمِ لحمِ الخنزيرِ. إذاً العِلّةُ ها هنا ثابتةٌ بالكتابِ، وها هنا ثابتةٌ بسنةِ النبيِّ -صلى الله عليه وسلم-.

هذا الذي نريد أن نقيسَ عليه يُسمّى بالأصلِ، علّتُه ثابتةٌ بماذا؟ بكتابٍ أو بسنةٍ أو بإجماعٍ.

الإجماعُ كمثالٍ: قال اللهُ -عز وجل-: ﴿فَلَا تَقُلْ لَهُمَا أُفٍّ وَلَا تَنْهَرْهُمَا﴾[الإسراء:23]، العِلّةُ ها هنا الأذى، بالإجماعِ عِلّةُ التحريمِ ها هنا الأذى، والحكمُ التحريمُ.

إذاً عندنا عِلّةٌ ثابتةٌ بالكتابِ، وعِلّةٌ ثابتةٌ بالسنةِ، وعِلّةٌ ثابتةٌ بالإجماعِ، فإن كان ثابتًا بقياسٍ لم يصحَّ القياسُ عليه.

ما الذي يثبتُ بالقياسِ؟ حكمُ الفرعِ، الفرعُ هو الذي يُثبَتُ بالقياسِ، وليس الأصلُ.

ما الفرع؟ المقيس مجهول الحكم. نأتي إلى أحد هذه الأمثلةِ التي ذكرناها: إنها من الطوَّافين عليكم والطوَّافاتُ، نحن عندنا نصٌّ في حكمِ الهِرَّةِ أنها ليست نجسةً هناك من الدوابِّ ما تعمُّ به البلوى لطولِ مُلابستِه المرءَ، مثلُ الحمارِ الأهليِّ؛ فالحمارُ عند الفلاحين يكون في البيتِ، فيذهب الفلاح به إلى حقله، يركب الحمارَ ويسير في طريقه، فيعرقُ الحمارُ، يلامسُ هذا العرقُ ثيابَ من يركبه.

ما حكمُ هذا العرقِ؟ مع أن الحمارَ الأهليَّ غيرُ مأكولِ اللحمِ، والنبيُّ -صلى الله عليه وسلم- بيَّن أنه لا يحلُّ له أن يُؤكَلَ، وقد وجد النبيُّ -صلى الله عليه وسلم- الصحابةَ يطبخون لحومَ الحُمُرِ الأهليةِ، فأمر بإهراقِها وكسرِ الأواني، ثم أذن النبيُّ -صلى الله عليه وسلم- بعد ذلك في غسلِها، صحيح، وبين أنها رِكْسٌ، يعني هذه لحومٌ نجسةٌ ومع ذلك عرقُها طاهرٌ على الراجح، لماذا عرقُها طاهرٌ؟ لأنها من الطوَّافين علينا والطوَّافاتِ، لطولِ الملابسةِ، مما تعم به البلوى.

الآن: ما الأصلُ؟ الهِرَّةُ، وما الفرعُ؟ الحمارُ، الفرعُ هو الذي نريد أن نلحقَه.

لا نقيسُ حيوانا آخر على الحمارِ ، بل نقيسُه على الهِرَّة. لماذا نقيسُه على الأصلِ؟ لأن علّةَ الأصلِ ثابتةٌ بالكتابِ أو السنةِ أو الإجماعِ، أما علّةُ الفرعِ ثابتةٌ بقياسٍ، وقد يكونُ هذا القياسُ صحيحًا أو غيرَ صحيحٍ، بدليلِ أن من العلماء من نازع في طهارةِ عرقِ الحمارِ الأهليِّ، لماذا نازعوا؟ لأن إثباتَ الطهارةِ إنما نتجَ عن قياسٍ. فأن يكونَ حكمُ الأصلِ ثابتًا بنصٍّ أو إجماعٍ، فإن كان ثابتًا بقياسٍ لم يصحَّ القياسُ عليه.

لماذا لم يصحَّ القياسُ عليه؟ بيَّن الشيخُ هذا الأمرَ قال: وإنما يُقاسُ على الأصلِ الأولِ، لأن الرجوعَ إليه أولى، كيف أتركُ أصلا وأقيسُ على الفرعِ؟ الذرةُ ليست منصوصًا عليها في الأصنافِ الربويةِ التي وردت في حديثِ رسولِ اللهِ -صلى الله عليه وسلم-: «التمرُ بالتمرِ، والبرُّ بالبرِّ، والشعيرُ بالشعيرِ»، ولم ينصَّ النبيُّ -صلى الله عليه وسلم- على الذُّرةِ.

هل الذُّرةُ مكيلةٌ؟ نعم. مُدَّخرةٌ؟ نعم. تُقتاتُ؟ نعم. إذن يجري فيها الربا كسائرِ هذه الأصنافِ. الآن نحن أثبتنا حكمَها عن طريقِ القياسِ.

أريدُ أن أعرفَ حكمَ الأرزِ، أقيسُ الأرزَ على الذُّرةِ أم على هذه الأصنافِ؟ على هذه الأصنافِ، ولا أقيسُ الأرزَ على الذُّرةِ؛ لأن الرجوعَ إلى الأصلِ أولى، ولأن قياسَ الفرعِ عليه الذي جُعل أصلًا قد يكونُ غيرَ صحيحٍ؛ لأن حكمَ الفرعِ قد يكونُ غيرَ صحيحٍ، لأننا أثبتنا حكمَه عن طريقِ القياسِ. ولأن القياسَ على الفرعِ ثم الفرعِ على الأصلِ تطويلٌ بلا فائدةٍ.

الشرطُ الثالث: أن يكون لحكمِ الأصلِ علّةٌ معلومةٌ، ليمكنَ الجمعُ بين الأصلِ والفرعِ فيها. فإن كان حكمُ الأصلِ تعبديًّا محضًا لم يصحَّ القياسُ عليه.

ما العلّةُ؟ العلّةُ هي الوصفُ الظاهرُ المنضبطُ الذي يؤثِّرُ في الحكمِ؛ وصفٌ ظاهرٌ منضبطٌ لا يتخلّفُ ويؤثِّرُ في الحكمِ.

لماذا حُرِّم الخمرُ؟ للإسكارِ، إذًا علّةُ التحريمِ هي الإسكارُ.

الإسكارُ وصفٌ ظاهرٌ منضبطٌ حيثما وُجد كان الحكم بالتحريم.

لماذا لم يجعل علّةَ التحريمِ لونَ الخمرِ؟ لأن اللونَ لا يؤثِّرُ في الحكمِ لأنه وصف طردي غير مؤثر. إنما الوصف الظاهر المنضبط الإسكار. هل هذه العلة معقوله

أم غير معقولة؟ معقولة معلومة، سواء كانت معلومة عن طريق النص أو عن طريق الاستنباط.

هل هناك عله أخرى؟ نعم هناك عله أخرى، وهي العله التعبدية.

العله التعبدية أي أن الحكم معلل ولكننا لم ينقل إلينا تعليل الحكم لا بنص، ولم نصل إليها عن طريق الاستنباط.

لماذا الظهر أربعة؟ لماذا العصر أربعة؟ لماذا المغرب ثلاثة؟ لماذا العشاء أربعة؟ لابد أن تكون هناك علة وحكمة ، هل العله هذه معقولة؟ ذكرها الشرع، أو نستطيع أن نستنبطها؟ لا. إذًا هذه تسمى بعلة تعبدية.

لماذا لا تشرب الخمر؟ لأنه مسكر، وكل مسكر حرام.

وفي الظهر والعصر وغير ذلك قلت: سمعنا وأطعنا، وسلَّمت، لأنك لم تصل إلى هذه العله لا عن طريق النص ولا عن طريق الاستنباط، وإنما هو محض التسليم.

ما العله التي ينبغي أن تتوفر في القياس؟ هل هي العله التعبدية أم العله المعلومة المعقولة؟ العلة المعلومة المعقولة، حتى نصل إلى حكم الفرع المجهول. ظهر بين الناس شراب يُسكر لم يكن موجودًا على عهد النبي -صلى الله عليه وسلم-، ليس له دليل لا في الكتاب ولا في السنة، إذًا هو مجهول الحكم.

ماذا يصنع هذا الشراب بالنّاسِ يُسكِرُهم، يفقدُهم عقلَهم، يُخمِّرُ عقلَهم، يُغطِّي عقلَهم. وهذه العِلَّةُ موجودةٌ في دليلٍ منصوصٍ عليه في الخمر، إذا العِلَّةُ التي وُجدت في الخمر هذه عِلَّةٌ معقولة.

هل هي نفس العِلَّة التي في الحشيشة أو هذا الشراب ؟هي نفس العِلَّة.

إذا نُلحق هؤلاء بما هو منصوصٌ عليه، وبالتالي نقول إن البنجو وإن الحشيشة وإن الهيروين وإن كلَّ ما هو مستجدٌّ وتوفَّرت فيه هذه العِلَّة يُلحق بما هو منصوصٌ عليه، ومن ثمَّ يُقال: إن تناول هذه الأمور محرَّم.

وصلنا إلى تحريمه عن طريق القياس.

لماذا استطعنا أن نقيس؟ لأن العِلَّةَ معلومةٌ معقولة بخلاف ركعات الصلاة مثلًا، لا تستطيع أن تقِيس عليها أي عبادةٍ أخرى ؛ لأن العِلَّةَ تعبُّديةٌ غيرُ معقولة، ولذلك قال: أن يكونَ لحكمِ الأصلِ عِلَّةٌ معلومةٌ، ليمكنَ الجمعُ بين الأصلِ والفرعِ فيها. فلن تستطيع أن تُلحقَ الفرع، مجهول الحكم الذي تريد أن تُلحقه بالأصلِ المقيسِ عليه.

قال: فإن كان حكمُ الأصلِ تعبُّديًّا لم يصحَّ القياسُ عليه.

وذكر الشيخ مثالًا ها هنا، قال: مثالُ ذلك أن يُقال لحمُ النعامةِ ينقضُ الوضوءَ قياسًا على لحمِ البعيرِ لمشابهتها له، فيُقال: هذا قياسٌ غيرُ صحيح، لأن حكمَ الأصلِ ليس له عِلَّةٌ معلومة، وإنما هو تعبُّديٌّ محضٌ على المشهور.

هؤلاء قالوا: من أكل منكم لحمَ النعامِ لابدَّ أن يتوضأ، لماذا يتوضأ؟ قالوا: قياسًا على لحمِ الجزور، «أن النبي -صلى الله عليه وسلم- ذكر أن من أكل لحمَ جزورٍ فليتوضأ»، فيُقال: هذا القياسُ غيرُ صحيح، لأن عِلَّةَ الوضوءِ من لحومِ الإبل عِلَّةٌ تعبُّدية، لا نعلم لماذا قال لنا النبي -صلى الله عليه وسلم-: «توضؤوا من لحومِ الإبل»، والحكايةُ المشهورة على ألسنةِ الناسِ أنَّ النبيَّ كان يجلسُ مع أصحابِه، فأحدثَ رجلٌ، يعني أخرجَ ريحًا، وما أرادَ النبيُّ -صلى الله عليه

وسلم- أن يُحرِجَه، وقد أكلوا لحمَ جزور فقال النبيُّ -صلى الله عليه وسلم- : «من أكل لحمَ جزورٍ فليتوضأ»

هل النبيُّ -صلى الله عليه وسلم- سيُشرِّعُ تشريعًا للأمَّةِ إلى أن يرثَ اللهُ الأرضَ ومن عليها بسبب هذه الحادثة؟!

أولًا: من جهةِ السند، لا توجد هذه الحادثةُ لا في كتابِ سِيَرٍ، ولا تاريخٍ، ولا كتابِ حديثٍ، وليس لها أيُّ إسناد.

وكذلك من جهةِ العقل، كان النبيُّ -صلى الله عليه وسلم- يستطيعُ أن يُناديَه وأن يُناجيَه على حدةٍ.

قالت العامة: إن النبيَّ -صلى الله عليه وسلم- وجد رجلًا رثَّ الثيابِ في حاجةٍ إلى صدقةٍ، فقال: «من أكل لحمَ جزورٍ فليتوضأ»، ليقومَ الرجلُ بين الناسِ ليرى الناسُ حالَه، يذكرون ذلك أيضًا في تعليل هذا الحكم، وهذا كلُّه كلامٌ باطل.

فالعِلَّةُ تعبُّدية، فلا يُقاسُ عليها غيرُها من اللحوم، لكن لو قلنا مثلًا: النبيُّ -صلى الله عليه وسلم- نهى أن يبولَ الرجلُ في الماءِ الدائم، أي يأتي على ماءٍ راكد ويتبولُ فيه.

فلو أنَّ رجلًا بالَ في إناءٍ، أو كوب وبال فيه، ثم أفرغه في الماءِ الدائم، هل يأخذ نفس الحكم؟ الظاهريةُ يقولون: لا، لابدَّ أن يبولَ في الماء، لأن النبيَّ قال: «لا يبولنَّ أحدُكم في الماءِ الدائم»، إنما لو بالَ في إناءٍ أو طست وكبَّه في هذا الماءِ الدائم، فهذا لا يؤثر.

وهذا كلامٌ لا يصح، لأن العِلَّةَ واحدة، وهذا يُسمَّى بنفي الفارق، يعني لا فرقَ

بين أن يبولَ في الماء أو أن يبولَ في إناءٍ ثم يُهرق هذا البول في الماء.

الشرط الرابع: أن تكونَ العِلَّةُ مشتملةً على معنى مناسبٍ للحكم يُعلم من قواعدِ الشرعِ اعتبارُه، قال: كالإسكار في الخمر.

أن تكونَ العِلَّة التي هي الوصفُ الظاهرُ المنضبط، لابد أن يكون معلومًا أن الشرعَ علَّق الحكمَ على هذا الوصف.

أضرب لكم مثالا ييسر لكم الأمر. في مصنَّفِ عبدِ الرزاق. في حديث الأعرابي الذي وقع على امرأته في نهارِ رمضان من مرسلِ سعيدِ بنِ المسيب : جاء الأعرابيُّ إلى النبيِّ -صلى الله عليه وسلم- يضربُ صدرَه وينتفُ شعرَه، ويقول: يا رسولَ الله هلكتُ. قال صلى الله عليه وسلم : ما أهلكك؟

قال: وقعتُ على امرأتي في نهارِ رمضان.....الحديث.

لماذا أمره النبيُّ -صلى الله عليه وسلم- بعتقِ رقبةٍ، فإن لم يجد أن يصومَ شهرينِ متتابعين، فإن لم يستطع أن يُطعمَ ستين مسكينًا؟ ما علة قول الأعرابي هلكت، وأمر النبي صلى الله عليه وسلم بالكفارة المغلظة؟

هل النبيُّ -صلى الله عليه وسلم- أمره بذلك لأنه أعرابيٌّ جاء من البدو؟ هل أمره بذلك لأنه جاء يضربُ صدرَه؟ هل أمره بذلك لأنه جاء ينتفُ شعرَه؟ أم ماذا؟

قال: وقعتُ على امرأتي في نهارِ رمضان. هذه هي العِلَّة.

لو نظرنا لهذه العِلَّة لوجدناها أنها مناسبةٌ لتشريعِ الحكم، أمَّا أنَّ لونه أسود، لونه أبيض، طويل، قصير، يضربُ صدرَه، ينتفُ شعرَه، أعرابي، كلُّ هذا لا يؤثر في الحكم، لأنه وصفٌ طردي لا أثر له.

إذًا لابدَّ أن تكونَ العِلَّةُ مناسبةً لتشريعِ الحكم، ولذلك قال العلماء:

الأوصافُ ثلاثةُ أقسامٍ:- الأوصافُ اللي يُعلَّقُ عليها الحكمُ ثلاثُ أقسام ما هي؟

- وصفٌ يُعلم أنه عِلَّةُ الحكمِ الشرعيِّ بطريقٍ شرعيٍّ، هذا الوصفُ نصَّ عليه الشرعُ، كهذا الذي ذكره الشيخُ -رحمه الله-، قال: كالإسكارِ في الخمر، فهذه عِلَّةُ التحريم.
- والقسمُ الثاني: وصفٌ غيرُ مناسبٍ، لا يمكن أن يكونَ الشرعُ علَّق الحكمَ على هذا الوصف، مثل كون الأعرابي جاء يضربُ صدرَه وينتفُ شعرَه، أسود، أبيض، طويل، قصير، أعرابي، فهذا لا يمكن أن يُعلِّقَ الشرعُ عليه الحكم. وهذا الوصفُ يُسمَّى وصفًا طرديًّا ملغًى، يعني هذا الوصفُ وصفٌ ملغًى، لا قيمةَ له، لا يلتفتُ الشرعُ إليه.
- هناك قسمٌ ثالث، وهو وصفٌ بين القسمين السابقين، ويُسمَّى بقياسِ الشبه، يعني هذا الوصفُ لا هو منصوصٌ عليه ، ولا هو ملغًى غيرُ معتبر.

مثال ذلك: عبدٌ قُتِل، هل دِيَتُه دِيَةُ بهيمةٍ أم دِيَةُ إنسان؟ لو نظرنا في حالِ هذا العبد هل يُصلِّي، يصوم، من الممكن أن يحجَّ، مُكلَّف، إذن يُشبه الآدمي ففيه الدية، أم هو يُباع ويُشترى ، ليس مِلكًا لنفسه، فهو أشبهُ بالبهيمة، فيُقوَّم، وتكون فيه قيمة المثل؟ فالعبدُ، متردِّدٌ بين شَبَهين، فيُلحقُ بأيِّهما كان أقرب. إذًا الوصفُ ها هنا غيرُ مُلغًى تمامًا، ولكننا نبحث أيُّهما أقربُ إليه. أنه لابدَّ من أن يكونَ الوصفُ مناسبًا لتشريعِ الحكم.

الشرط الخامس: أن تكونَ العِلَّةُ موجودةً في الفرعِ كوجودِها في الأصل حتى تستطيعَ أن تُلحقَ الفرعَ بالأصل.

لماذا حُرِّمت الحشيشة؟ لأنها مُسكِرة، العِلَّةُ موجودةٌ؛ إذن نُلحقها بالأصل.

لماذا حرَّمتَ ضربَ الوالدين؟ لأن العِلَّةَ من قياس أولى فنُلحقها بالأصل.

قال اللهُ -عز وجل-: ﴿إِنَّ الَّذِينَ يَأْكُلُونَ أَمْوَالَ الْيَتَامَى ظُلْمًا إِنَّمَا يَأْكُلُونَ فِي بُطُونِهِمْ نَارًا وَسَيَصْلَوْنَ سَعِيرًا﴾[النساء:10] سعيرًا. ما عِلَّةُ تحريمِ أكلِ مالِ اليتيمِ؟ الظلم

هذا الرجلُ لن يأكلَ مالَ اليتيم، سيُحرِقُ مالَ اليتيم، فهل علة الحرق كالظلم؟ نعم. إذًا نُلحقُ التحريقَ بالأكل.

إذًا لابدَّ أن تكونَ العِلَّةُ موجودةً في الفرع كوجودِها في الأصل.

قال: كالإيذاءِ في ضربِ الوالدين، المقيسِ على التأفي؛ فإن لم تكنِ العِلَّةُ موجودةً في الفرع، لم يصحَّ القياس.

إذًا خلاصةُ القول: إن القياسَ يُشترطُ فيه خمسةُ شروط.

الشرطُ الأول: ألَّا يُصادمَ دليلًا أقوى منه.

الشرطُ الثاني: أن يكونَ حكمُ الأصلِ ثابتًا بنصٍّ أو إجماع.

الشرطُ الثالث: أن يكونَ لحكمِ الأصلِ عِلَّةٌ معلومة، أن تكونَ العِلَّةُ معلومة.

الشرطُ الرابع: أن تكونَ هذه العِلَّةُ مشتملةً على وصفٍ مناسبٍ للحكم.

الشرطُ الخامس: أن تكونَ العِلَّةُ موجودةً في الفرع كوجودِها في الأصل.

ثم قال المصنِّفُ -رحمه الله-: أقسامُ القياس، وهذا ما نبدأُ به في الدرسِ القادم.

أقسامُ القياسِ

قال رحمه الله: ينقسمُ القياسُ إلى جليٍّ وخفيٍّ، فالجليُّ ما ثبتت علّتُهُ بنصٍّ أو إجماعٍ، أو كان مقطوعًا فيه بنفيِ الفارقِ بين الأصلِ والفرعِ

إذا النوعُ الأوّلُ من أنواعِ القياسِ وهو القياسُ الجليُّ، أي الظاهر الواضح، وهذا القياسُ يثبتُ بأمورٍ ثلاثةٍ.

قال الشيخُ: ما ثبتت علته بنصٍّ أو إجماعٍ، أو كان مقطوعًا فيه بنفيِ الفارقِ.

- فالعلةُ إن كانت منصوصـًا عليها من قبل الشارعِ، فالقياسُ الذي يُبنى على هذه العلّةِ يُسمّى قياسًا جليًّا، أي لو أردنا أن نعرفَ حكمَ الفرعِ وكانت هذه العلّةُ الوصفُ الظاهرُ المنضبطُ الموجودُ في الأصلِ كانت منصوصةً، فهذا القياسُ يُسمّى بالقياسِ الجليِّ.

أي الظاهر الواضح، كمثلِ ماذا؟

كقولِ النبيِّ -صلى الله عليه وسلم- في بيانِ عِلّةِ تحريمِ الخمرِ إنّه مسكرٌ، وكقولِ النبيِّ -صلى الله عليه وسلم- في بيانِ عدمِ نجاسةِ الهِرَّةِ إنّها من الطوافين، فنصَّ النبيُّ -صلى الله عليه وسلم- على العلّةِ، فالعلّةُ ها هنا من قبلِ النصّ.

وكقولِ النبيِّ -صلى الله عليه وسلم-: «إذا كنتم ثلاثةً فلا يتناجى اثنان دون الثالث»، ثم قال: «من أجلِ أنَّ ذلك يحزنه»، فقوله: من أجلِ أنَّ ذلك يحزنه، هذا كذلك تعليلٌ جاء نصًّا من النبيِّ -صلى الله عليه وسلم-.

فالطَّريقةُ الأولى التي يَثبُتُ بها القياسُ الجليُّ: أن يَنُصَّ الشَّرعُ على العِلَّةِ، على عِلَّةِ هذا الحكمِ.

- والطريقةُ الثانية: أن يُجمِعَ العلماءُ على هذه العِلَّةِ، فلا يَنُصُّ الشَّرعُ على هذه العِلَّةِ، ولكن العلماءُ يستنبطون هذه العِلَّةَ، ثم يكونُ إجماعٌ منهم على أن العِلَّةَ في الحكمِ هي كذا.

كقولِ النبيِّ -صلى الله عليه وسلم- فيمن يقضي: «لا يقضي القاضي وهو غضبان»، فنهى النبيُّ -صلى الله عليه وسلم- القاضيَ أن يقضي وهو غضبان. والعلماءُ أجمعوا على أن العِلَّةَ في منعِ النبيِّ -صلى الله عليه وسلم- هي التَّشويش، أن ذلك يؤدي إلى التَّشويش وعدمِ فراغِ الذِّهنِ للحكمِ.

هذا التَّشويش هل هو منصوصٌ عليه من قبلِ النبيِّ -صلى الله عليه وسلم-؟ ليس منصوصًا عليه من قبلِ النبيِّ -صلى الله عليه وسلم-، وإنما هذا أمرٌ استنبطه العلماءُ وأجمعوا عليه، فكلُّ من تكلَّم في علَّةِ نهيِ النبيِّ -صلى الله عليه وسلم- عن القضاءِ حالَ الغضبِ قال: لأن العِلَّةَ في ذلك أنه يؤدي إلى التَّشويش وعدمِ فراغِ الذِّهنِ.

- والطريقة الثالثة التي يَثبُتُ بها القياسُ الجليُّ أن يُقطَعَ فيه بنفيِ الفارقِ بين الفرعِ والأصلِ، أي يُقالُ: لا فرقَ بين الفرعِ والأصلِ.

كمثلِ نهيِ النبيِّ -صلى الله عليه وسلم- عن البولِ في الماءِ الدائمِ؛ فقد نهى النبيُّ -صلى الله عليه وسلم- أن يُبالَ في الماءِ الدائمِ أو الماءِ الراكدِ.

جاء رجلٌ ولم يبلْ في الماءِ نفسِه، وإنما بالَ في إناءٍ، ثم أهرقَ هذا البولَ في الماءِ، هل يَصدقُ عليه نهيُ النبيِّ -صلى الله عليه وسلم- أم لا يَصدقُ؟

نقول: يصدقُ عليه نهيُ النبيِّ -صلى الله عليه وسلم-؛ لأنه لا فرقَ بين أن يبولَ الرجلُ في هذا الماءِ، أو أن يبولَ في إناءٍ ثم بعد ذلك يَهرِقَ هذا الإناءَ في هذا

الماءِ.

إذن القياسُ الجليُّ يَثبُتُ بأحدِ الأمورِ الثلاثةِ .

- الأمرُ الأولُ: أن ينصَّ النبيُّ -صلى الله عليه وسلم- على العِلّةِ، والفرعُ مجهولُ الحكمِ، فإذا ألحقنا الفرعَ بالأصلِ في الحكمِ للعِلّةِ المنصوصِ عليها كان هذا القياسُ يُسمّى قياسًا جليًّا

- الأمرُ الثاني: ألّا ينصَّ النبيُّ -صلى الله عليه وسلم-، ولكن تُستنبطُ العِلّةُ ويُجمِعُ العلماءُ على هذه العِلّةِ، فإذا كان عندنا فرعٌ مجهولُ الحكمِ، ثم أردنا أن نُلحقَه بالأصلِ صاحبِ العِلّةِ المُجمَعِ عليها، فإذا قمنا بذلك كان هذا كذلك من بابِ القياسِ الجليِّ.

- كذلك بنفيِ الفارقِ، إذا نظرنا في علة الفرعِ والأصلِ نقول: لا فرقَ بين الفرعِ والأصلِ.

مثال ذلك: أنَّ الشَّرع بيَّن حدَّ السارقِ، فقال: ﴿وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا﴾[المائدة:38]، فهذا يدلُّ على أن علة القطع السرقة، لأن كلمة سارق مشتق تضمن صفة اشتقاقه.

ما حكمُ النبَّاشِ؟ والنبَّاشُ ليس فيه السينُ ولا الراءُ ولا القافُ، النبَّاشُ لكنه الذي ينبشُ القبورَ ويأخذُ الأكفانَ، هل يُلحَقُ بالسارقِ أم لا يُلحَقُ؟ يُلحقُ بالسارقِ من من جهةِ عدمِ الفرقِ بين النبَّاشِ والسارقِ؛ لأن العِلّةَ واحدةٌ قسم العلماءُ -رحمهم الله- القياسَ باعتبارِ الجامع أي العِلّة، وهي الوصفُ الظاهرُ المنضبطُ إلى ثلاثةِ أقسامٍ.

أمّا القسمُ الأولُ فهو: أولًا قسَّموه إلى قسمينِ: إلى جليٍّ وإلى خفيٍّ، والجليُّ والخفيُّ داخله أقسامٌ ثلاثةٌ.

القسمُ الأولُ وهو قياسُ العِلّةِ.

قياسُ العِلّةِ، من إضافةِ المصدرِ إلى سببِه، فالذي تسبَّب في هذا القياسِ وجودُ نفسِ العِلّةِ في الفرعِ.

إذن ما قياسُ العِلّةِ؟ أن يُجمَعَ بين الأصلِ والفرعِ بالوصفِ الظاهرِ المنضبطِ، كهذه الأمثلةِ التي ذكرناها مثال الهرة وقياس الحمار الأهلي عليها.

والقسمُ الثاني وهو قياسُ الدلالةِ:هنا لن نُلحقَ الفرعَ بالأصلِ عن طريقِ العِلّةِ، ولكن عن طريقِ الدلالةُ: ما المقصودُ بالدلالةِ؟ وهو ملزومُ العِلّةِ أو أثرُ العِلّةِ، فالعِلّةُ نفسُها لن يكونُ منصوصًا عليها، ولكن هناك ما يدلُّ على هذه العِلّةِ، وهذا أكثرُ قياساتِ القرآنِ وأمثلةُ القرآنِ كما قال العلماءُ: كمثلِ ماذا؟

لمّا أراد اللهُ -عز وجل- أن يُدلِّلَ على قدرتِه على البعثِ، دلَّلَ بماذا؟ دلَّلَ بقدرتِه على إنزالِ الماءِ من السماءِ، فإذا نزلَ على الأرضِ أخرجَ النباتَ من الأرضِ.

ثم بعد ذلك بيَّن أنه قادرٌ على إحياءِ الموتى مرّةً ثانيةً كما أخرجَ هذا الماءُ النبات من الأرضِ، فإخراجُ هذا النباتِ من الأرضِ هل هو دليلٌ على القدرةِ أم نصٌّ على القدرةِ؟

قال تعالى إنَّ الذي أحياها يعني أحيا الأرضَ ﴿لَمُحْيِي الْمَوْتَى﴾[فصلت:39]، إنَّ الذي أحياها هذا هو الدليلُ، دليلُ القدرةِ أنه أحيا الأرضَ، ﴿لَمُحْيِي الْمَوْتَى﴾[فصلت:39]، فالقياسُ هنا من بابِ قياسِ العِلّةِ أم من بابِ قياسِ

الدلالةِ؟ من بابِ قياسِ الدلالةِ؛ لأنه لم ينصَّ على العِلّةِ التي هي القدرةُ، ولكن نصَّ على ملزومِ هذه العِلّةِ وعلى أثرِ هذه العِلّةِ، أثرُ قدرةِ اللهِ -عز وجل- أنه أحيا الأرضَ

كذلك هذا الشرابُ هل هو خمرٌ؟ كيف نحكمُ عليه أنه خمرٌ أم ليس بخمر؟

إن شربناه فأسكرَ صارَ خمرًا، هنا حكمنا عليه من جهةِ ماذا؟ من جهةِ العِلّةِ؛ لأننا وجدنا العِلّةَ التي هي الإسكارُ، هل نستطيعُ أن نحكمَ عليه من جهةٍ أخرى؟ .نعم نستطيعُ أن نحكمَ عليه من جهة أن الشرابَ إذا تخمَّر اشتدَّ وفارَ وتغيَّر لونه، فاستدللنا على أنه خمرٌ وعلى أنه صار محرَّمًا باشتداده وتغيُّره، وفورانه وهذا الاستدلالُ من بابِ الاستدلالِ بالعِلّةِ أم من بابِ الاستدلالِ على ما يدلُّ على العِلّةِ؟

وهذا القياسُ يُسمّى قياسَ دلالةٍ

وقلنا: وأكثرُ أمثلةِ القرآنِ التي ضربَها اللهُ -عز وجل- هي من بابِ هذا القياسِ؛ لأن اللهَ -عز وجل- لا ينصُّ على العِلّةِ صراحةً، وإنما يأتي بما يدلُّ على هذه العِلّةِ.

قال تعالى: ﴿وَضَرَبَ لَنَا مَثَلًا وَنَسِيَ خَلْقَهُ قَالَ مَنْ يُحْيِي الْعِظَامَ وَهِيَ رَمِيمٌ (78) قُلْ يُحْيِيهَا الَّذِي أَنْشَأَهَا أَوَّلَ مَرَّةٍ﴾[يس:77-79]، تأمل ﴿قُلْ يُحْيِيهَا الَّذِي أَنْشَأَهَا أَوَّلَ مَرَّةٍ﴾، ما قال: قل هو قادر، ما نصَّ على العِلّةِ، ولكن ذكر الدليل على القدرةِ؛ أنه أنشأها أولَ مرّةٍ. فهذا تأثيرُ العِلّةِ غيرِ المنصوصِ عليه.

إذاً من يستطيعُ أن يفرِّقَ بين قياسِ العِلّةِ وقياسِ الدلالةِ؟

قياسُ العِلّةِ: أن ينصَّ على العِلّةِ.

قياسُ الدلالةِ: أن يأتي بما يدلُّ على العِلّةِ، أو بما يلزمُ من وجودِ هذه العِلّةِ.

إذاً القسمُ الأولُ من أنواعِ القياسِ: قياسُ العِلّةِ.

القسمُ الثاني: قياسُ الدلالةِ.

القسمُ الثالث: وهو قياسُ الشَّبَهِ، قياسُ الشَّبَهِ، وهو أن يُجمَعَ بينهما بالوصفِ، أن يُجمَعَ بين الأصلِ والفرعِ بالوصفِ الذي يُوهِمُ الاشتمالَ على المناسبةِ .

عندنا عبدٌ مات مقتولًا. هل ديته ديةُ الحرِّ، أم يُعامَلُ كالبهيمةِ التي تُباعُ وتُشتَرى، والشيءُ الذي يُملَكُ فيقوّم؟

هل هناك نصٌّ من النبيِّ -صلى الله عليه وسلم- على ديةِ هذا العبدِ بأيِّهما يُلحَقُ؟ ليس هناك نصٌّ عن النبيِّ -صلى الله عليه وسلم- هل هو يُقوَّمُ أم يُعامَلُ معاملةَ الحرِّ؟ ولذلك اختلف العلماءُ: هل هو أشبهُ بالحرِّ لأنه يُصلِّي ولأنه يُكلَّفُ ولأنه ينكَحُ؟ أم هو أشبهُ بالبهيمةِ لأنه يُباعُ ويُشتَرى ويُورَثُ ويُرهن؟ فيُلحقُ بأقربِهما شبَهًا.

فهذا القياسُ يُسمّى قياسَ شَبَهٍ، فالتقسيمُ الأولُ الذي ذكره المصنِّفُ -رحمه الله- أن القياسَ ينقسمُ إلى قياسٍ جليٍّ وإلى قياسٍ خفيٍّ.

القياسُ الجليُّ يثبتُ بأمورٍ ثلاثةٍ:

- بالنصِّ
- والإجماعِ
- ونفيِ الفارقِ.

قال اللهُ -عز وجل-: ﴿إِنَّ الَّذِينَ يَأْكُلُونَ أَمْوَالَ الْيَتَامَى ظُلْمًا..﴾[النساء:10]فالعلة هنا أكل مال اليتيم.

هذا لم يأكلْ مالَ اليتيمِ، لكنه أحرقها، لا فرقَ بين أن يأكلَ مالَ اليتيمِ وأن يُحرِقَه، هذا حرامٌ وهذا حرامٌ. هل نصَّ اللهُ -عز وجل- على حكمِ إحراقِ مالِ اليتيمِ؟ لا. هل يُلحَقُ إحراقُ مالِ اليتيمِ بأكلِ مالِ اليتيمِ في الحرمةِ؟ نعم من بابِ نفيِ الفارقِ،

إذن هذا يدخلُ في القياسِ الجليِّ من جهةِ نفيِ الفارقِ بين الأصلِ والفرعِ.

ضربَ الشيخ رحمه الله مثالًا لِيُبيِّنَ هذه الأمورَ الثلاثةَ، قال:

مثالُ ما ثبتت علّتُه بالنصِّ: قياسُ المنعِ من الاستجمارِ بالدمِ أو بالدمِ النجسِ الجافِّ على المنعِ من الاستجمارِ بالروثةِ.

فإن علّةَ حكمِ الأصلِ ثابتةٌ بالنصِّ؛ حيثُ أتى ابنُ مسعودٍ رضي الله عنه إلى النبيِّ -صلى الله عليه وسلم- بحجرينِ وروثةٍ ليستنجيَ بهنَّ، فأخذَ الحجرينِ وألقى الروثةَ، وقال -صلى الله عليه وسلم-: «هذا رِجْسٌ»، والرجسُ النجسُ.

لماذا لم يأخذِ النبيُّ -صلى الله عليه وسلم- الروثةَ؟ لأنها نجسةٌ، هذه العلّةُ التي هي النجاسةُ مستنبطةٌ أم منصوصةٌ؟ منصوصةٌ، قال النبيُّ -صلى الله عليه وسلم-: «إنها رِجْسٌ». قال الشيخُ -رحمه الله-: يُقاسُ الدمُ النجسُ الجافُّ على الروثةِ، فكما أنه يحرمُ للإنسانِ أن يستجمرَ أو أن يستنجي بهذه الروثة، فكذلك يحرمُ عليه أن يستنجي أو أن يستجمرَ بدمٍ نجسٍ جافٍّ.

قال: رجلٌ وجد دمًا جافًّا في مكانٍ تُذبح فيه البهائم، فجمع هذا الدم حتى جفَّ، فاستجمر به، هل يجوز؟

لا يجوز، لماذا؟ لأن الدمَ المسفوحَ نجسٌ؛ كما قال اللهُ -عز وجل-: ﴿قُلْ لا أَجِدُ فِي مَا أُوحِيَ إِلَيَّ مُحَرَّمًا عَلَى طَاعِمٍ يَطْعَمُهُ إِلَّا أَنْ يَكُونَ مَيْتَةً أَوْ دَمًا مَسْفُوحًا أَوْ لَحْمَ خِنزِيرٍ فَإِنَّهُ رِجْسٌ﴾[الأنعام:145]. ما معنى رِجْسٌ؟ أي نجسٌ.

هذا الذي استجمر بالدمِ المسفوحِ الجافِّ، حكمُ هذا الاستجمارِ هل طَهُرَ؟

لا،لم يَطْهُرْ.

فالعِلّةُ ها هنا منصوصٌ عليها، وكذلك العِلّةُ الأخرى منصوصٌ عليها، وكذلك الأمثلةُ التي ذكرناها في الهِرَّةِ وغيرِ ذلك.

ومثالُ ما ثبتت علّتُه بالإجماعِ: نهيُ النبيِّ -صلى الله عليه وسلم- أن يقضيَ القاضي وهو غضبان، قال: فقياسُ منعِ الحاقنِ من القضاءِ على منعِ الغضبانِ منه من القياسِ الجليِّ، لماذا هو من القياسِ الجليِّ؟

لأن العِلّةَ في منعِ القاضي أن يقضي وهو غضبانَ، هذه العِلّةُ مُجمَعٌ عليها، وهي عِلّةُ التشويشِ، وهي نفسُ العِلّةِ التي توجد في القاضي الحاقنِ.

ما معنى الحاقن؟ أي الذي حبسَ بولَه، فالعِلّةُ واحدةٌ، وكذلك في القاضي الجائعِ الذي يجوعُ جوعًا شديدًا، فالعِلّةُ واحدةٌ؛ لأن هذا يؤدي إلى التشويشِ وعدمِ فراغِ الذهنِ.

فإذا ألحقنا هذين الصنفينِ بقولِ النبيِّ -صلى الله عليه وسلم-: «لا يقضي القاضي وهو غضبان»، قلنا: كذلك لا يقضي وهو حاقنٌ، وكذلك لا يقضي وهو جائعٌ.

فهذا الإلحاقُ من بابِ القياسِ الجليِّ؛ لأن العِلّةَ في الأصلِ مُجمَعٌ عليها، العلة ثبتت بالإجماع.

ومثالُ ما كان مقطوعًا فيه بنفيِ الفارقِ بين الأصلِ والفرعِ: قالوا: قياسُ تحريمِ إتلافِ مالِ اليتيمِ باللَّبْسِ على تحريمِ إتلافِه بالأكلِ؛ للقطعِ بنفيِ الفارقِ بينهما.

إنسانٌ لن يأكلَ مالَ اليتيمِ، وإنما سيلبسُ هذا المالَ يشتري به ثيابَه، أو هذا الإنسانُ سيقومُ مثلًا بإحراقِ هذا المالِ وإتلافِه. فهنا لا فارقَ بين أكلِه وبين لبسِه، أو إحراقِه.

إذاً متى يكونُ القياسُ قياسًا جليًّا؟ إذا نُصَّ على العِلّةِ، أو أُجمِعَ عليها، أو كان من بابِ نفيِ الفارقِ. فإن كان بخلافِ ذلك فهو القياسُ الخفيُّ، والخفاءُ يعني عدمَ الظهورِ.

قال: ما ثبتت علّتُه باستنباطٍ. (أي الخفي)

إحدى طرقِ القياسِ الجليِّ أن يثبتَ بالاستنباطِ، ولكن الفرقُ بين الأولى والثانيةِ أنهم هناك استنبطوا وأجمعوا لكن هنا استنبطوا واختلفوا، لم يُجمِعوا.

فإذا كان القياسُ من بابِ الاستنباطِ واختلفوا فهذا ليس من بابِ القياسِ الجليِّ، وإنما هو القياسُ الخفيُّ.

قال: ما ثبتت علّتُه باستنباطٍ، ولم يُقطَعْ فيه بنفيِ الفارقِ بين الأصلِ والفرعِ، فلم تثبت علّتُه لا بنصٍّ ولا بإجماعٍ، وكذلك لم نستطع أن ننفي الفارقَ بين الأصلِ والفرعِ.

مثالُه: قياسُ الإشنانِ، وهو نباتٌ كانت العربُ تغسلُ به، قياسُ الإشنانِ على البرِّ في تحريمِ الربا بجامعِ الكيلِ، وكذلك الأصنافُ الستةُ كما مرَّ في كتابِ البيوعِ.

ولذلك مرَّ في كتابِ البيوعِ أن العلماءَ اختلفوا اختلافًا كبيرًا جدًا في علّةِ التحريمِ، لماذا اختلفوا اختلافًا كبيرًا جدًا في علّةِ التحريمِ؟

لأن العِلّةَ ليست منصوصةٌ، وكذلك ليست مُجمَعًا عليها، وكذلك ليست من قبيلِ نفيِ الفارقِ.

فلجأ العلماءُ إلى استنباطِ العِلّةِ، ولم يُجمِعوا على هذه العِلّةِ، اختلف العلماءُ في بيانِ هذه العِلّةِ: هل هي الكَيْلُ؟ هل هي الوزنُ؟ هل هي الطعمُ؟ هل هي الاقتياتُ والادخارُ؟ فاختلفوا في هذا الأمرِ.

إذاً القياسُ في هذه المسألةِ هو من بابِ القياسِ الخفيِّ.

قال: قياسُ الإشنانِ على البُرِّ في تحريمِ الربا بجامعِ الكيلِ، فإن التعليلَ بالكيلِ لم يثبت بنصٍّ ولا إجماعٍ، ولم يُقطع فيه بنفيِ الفارقِ بين الأصلِ والفرعِ، إذ من الجائزِ أن يُفرَّقَ بينهما بأن البُرَّ مطعومٌ بخلافِ الإشنانِ.

قد يعترضُ إنسانٌ أوعالمٌ يقول: هذا القياسُ غيرُ منضبطٍ، لماذا؟ لأن هذا مطعومٌ بخلافِ الإشنانِ، هذا الذي يُستعملُ في النظافةِ وغير ذلك ليس بمطعومٍ.

قلنا: ولذلك اختلف العلماءُ في بيانِ علّةِ التحريمِ في هذه الأصنافِ، فلما كان هذا الاختلافُ سُمِّيَ القياسُ في هذا النوعِ بالقياسِ الخفيِّ، لا بالقياسِ الجليِّ.

ومن القياس الخفي قياسُ الشَّبَهِ وهو أن يُجمَعَ بين الأصلِ والفرعِ بوصفٍ يُوهِمُ الاشتمالَ على العِلّةِ المناسبةِ.

وهذا النوعُ من القياسِ لا يُصارُ إليه مع إمكانِ قياسِ العِلّةِ والدلالةِ.

القياسُ يُصارُ إليه عند فقدانِ النصِّ، فالقياسُ صار كضرورةٍ.

كذلك قياسُ الشَّبَهِ لا يُصارُ إليه عند فقدانِ قياسِ العِلّةِ، ليست عندنا علّةٌ

منصوصةٌ، وليس عندنا قياسُ دلالةٍ؛ لأن قياسَ الدلالةِ أقوى من قياسِ الشَّبَهِ.

وأكثرُ العلماءِ على الاستدلالِ بهذا القياسِ؛ لأنه يُفيدُ ظنَّ العِلّةِ، هم لم يقطعوا بأن هذه العِلّةَ هي الموجودةُ فعلًا، ولكن أحكامُ الشريعةِ غالبُ أحكامِها مبنيٌّ على الظنِّ الراجحِ. فهذا يُفيدُ الظنِّيَّةَ، ولذلك العلماءُ عملوا به.

ما الدليلُ الذي استدلَّ به العلماءُ على استعمال قياسِ الشَّبَهِ؟ قالوا: قولُ النبيِّ -صلى الله عليه وسلم- في الرجلِ الذي جاء إليه -صلى الله عليه وسلم- فقال: يا رسولَ اللهِ إن امرأتي ولدت ولدًا أسودَ، فقال النبيُّ -صلى الله عليه وسلم-هل لك من إبلٍ؟ فقال: أجل يا رسول الله. قال: فما ألوانُها؟ فذكر بعضَ الألوان، ثم ذكر فيها الأورق، وهو الذي خلط بياضُه سوادَه.

قال: من أين جاء هذا الأورق؟ قال: لعله نزعه عِرقٌ، أي من الممكن أن يكون جدُّ الإبل هذه أو جدُّ جدِّها.

فقال النبيُّ -صلى الله عليه وسلم-: «ولعلَّ ولدَك نزعه عِرقٌ».

فقال الخطابيُّ: هذا الحديثُ نصٌّ في اعتبارِ قياسِ الشَّبَهِ.

فقياسُ الشَّبَه كما قال الشيخُ: وهو أن يتردد فرعٌ بين أصلين مختلفي الحكم، وفيه شبهٌ بكلِّ واحدٍ منهما، فيُلحقُ أو يُلحَقُ بأكثرهما شبهـًا به.

أن يتردد فرعٌ والفرع مجهولُ الحكمِ، نريد أن نعرفَ حكمَ هذا الفرعِ الذي يترددُ بين أصلين معلومَي الحكمِ، بأيهما يُلحَق؟ بأكثرِهما شَبَهًا.

هذا الفرعُ فيه شبهٌ بهذا الأصلِ من جهتين، وفيه شبهٌ بهذا الأصلِ من ثلاثِ جهاتٍ، إذاً يُلحقُ بهذا الأصلِ لأنه أكثرُ شبهًا به.

قلنا مثلُ العبدِ الذي يُقتل، هل يُلحَقُ بالبهيمةِ أم يُلحَقُ بالحرِّ؟

إن قلنا إنه يُلحَقُ بالحرِّ: قلنا لأنه مكلَّفٌ، يجري عليه قلمُ التكليفِ، ولأنه يُنكَحُ، ولأنه يُعاقَبُ ويُثابُ.

وإن قلنا إنه أشبه البهيمةِ؛ لأنه يُباعُ ويُشتَرى ويُنادى عليه في الأسواقِ ويُوقَفُ ويُورَثُ.

فلما نظرنا إلى الأوصافِ التي يُلحَقُ بها بالحرِّ، والأوصافِ التي يُلحَقُ بها بالبهيمةِ، وجدنا أنه أكثرُ شبهًا بالبهيمةِ، وبالتالي إذا قُتِل العبدُ فإنه يُقَوَّمُ.

فلو كان عندنا عبدٌ ماهرٌ في البيعِ والشراءِ والكتابةِ، وقُتِل هذا العبدُ، يُقَوَّمُ، لو قالوا إن قيمتَه مليونَ جنيهٍ مصريٍّ أو مليونَ ريالٍ، يأخذُ سيدُه هذا المالَ.

لو قلنا إنه يُشبهُ الحرَّ، يأخذُ ديةً كاملةً، وهذه الديةُ قد تختلفُ باختلافِ الأزمنةِ، باختلافِ ثمنِ الإبلِ.

لو قلنا إنه أشبهُ البهيمةِ، وهذا العبدُ لم يكن قويا عاملا، لم يكن يُحسِنُ شيئًا، فقُتِل، ما قيمته؟ يتم حسابها حسب ما يساويه عند بيعه. إذاً الفرقُ أنه إن أُلحقَ بالبهيمةِ فقد يزيدُ سعرُه جدًا، وقد تقلُّ إلى أن تصلَ إلى شيءٍ. أما لو أُلحقَ بالحرِّ فإن له ديةً ثابتةً، معروفةً.

مثالٌ آخر: العلماءُ اختلفوا في حكمِ المذي. هل هو نجسٌ أم طاهرٌ؟

الصحيح نجاسته لأن النبيّ أمرَ -صلى الله عليه وسلم- عليًّا -رضي الله عنه- كما في حديثِ المقدادِ.

لو لم يكن هناك نصٌّ وأردنا أن نحكمَ عليه، نحكمُ عليه بالنجاسةِ أم بالطهارةِ؟

ليس هناك نصٌّ صريحٌ في هذا البابِ من جهةِ التفصيلِ.

فالعلماءُ اختلفوا: هل يُلحَقُ بالمنيِّ أم يُلحَقُ بالبولِ؟ يُلحَقُ بالمنيِّ فيُقالُ إنه

طاهرٌ، أم يُلحَقُ بالبولِ فيُقالُ إنه نجسٌ؟

انظر كيف قاسوا لتعرفَ معنى قياسِ الشَّبَهِ.

فمن قال إنه نجسٌ ألحقه بالبولِ، لماذا؟ أولًا لأنه خارجٌ من الذكرِ فأشبهَ البولَ، ولأنه لا يُخلَقُ منه الولدُ، ففارقَ المنيَّ، ولأنه لا يجبُ فيه الغُسلُ، ففارقَ المنيَّ، وبالتالي حكموا بنجاسته لأنه أشبهُ البولِ في كم صفةٍ؟

هناك ثلاث صفاتٍ: منها ما فُرِّقَ به عن المنيِّ، ومنها ما أشبهَ به البولُ.

ومن أهل العلم من حكم بطهارتِه، لماذا؟

قالوا: لأنه تَحَلَّلُهُ الشهوةُ، أي لأنه يسبقُ الشهوةَ، وكذلك لأنه يخرجُ أيضًا من الفرجِ، يسبقُ الشهوةَ ويخرجُ من الفرجِ.

كم وصفٍ؟ وصفان

ومن قال بنجاسته معه كم وصفٍ؟ ثلاثة. فإلى ماذا يُلحَقُ؟ إلى البولِ.

إذاً هذا يُفيدُك جدًا أنك تستطيع أن تُكثِّرَ من الأدلةِ في الحكمِ على الشيءِ، أنت تحكمُ على المذي بنجاسته للنصِّ، ولأنه يشبهُ البولَ في أكثرَ من وصفٍ.

ثم قال: قياسُ العكسِ، وإن شاء الله نبدأ به الدرسَ القادمَ قبل أن ندخلَ في بابٍ جديدٍ وهو بابُ التعارضِ.

هذا البابُ بابٌ عظيمٌ يحتاجُ إلى معرفةٍ ودراسة.

والقياسُ كما قلنا: الدليلُ الرابعُ من أدلةِ الشريعةِ الكلية، وجمهورُ أهلِ العلمِ على الاحتجاجِ به، وخالف في ذلك الظاهريةُ وبعضُ الناسِ لم يعتبر خلاف الظاهرية؛ قالوا: خلافُهم شاذٌّ لا يُعتبر، والقياسُ عليه إجماعٌ من أهلِ العلم.

وخيرُ دليلٍ على القياسِ إجماعُ أصحابِ النبيِّ -صلى الله عليه وسلم-، فإنهم

كانوا يستعملونه كثيرًا، ولم يُنكِر بعضُهم على بعضٍ في استعماله، وهذا الإجماعُ نقله السَّمْعاني، وصورتُه أنهم اختلفوا في أمورٍ من الدين، فكان كلُّ واحدٍ منهم ينزعُ إلى نوعٍ من القياس، فلم يُنكِر صاحبُه ذلك منه، مع إنكاره حكمَه في هذه القضية.

أي أن هذا الصحابيُّ لا يُنكِر على صاحبِه أنه استدلَّ بالقياس، وإنما قد يقول له: هذا القياسُ غيرُ صحيح، والعِلَّةُ كذا وكذا، أو هذا الحكمُ الذي توصَّلتَ إليه عن طريق القياس غيرُ صحيح، وسببُ ذلك أنه قد خفي عليك كذا وكذا في هذا القياس.

فهم يُثبِتون القياسَ والاحتجاجَ به، وإن خالفوا في النتيجة التي توصل إليها هذا الصحابُي في هذا الحكم.

مراجعةٌ سريعةٌ على القياس:

قلنا القياسُ لغةً: بمعنى التقديرِ أو المساواة، وأما اصطلاحًا فهو: إلحاقُ فرعٍ بأصلٍ في حكمٍ لعِلَّةٍ جامعةٍ بينهما.

وقلنا: إن من العلماء من قال إلحاق، ومنهم من قال ردّ، ومنهم من قال تسوية، وكلُّ هذا يدلُّ على أن القياسَ اجتهاد.

فالذي يُلحِق ويَرُدُّ ويُسَوِّي هو المجتهد، فالقياسُ قد يكون صحيحًا وقد يكون خطأ، بخلاف الدليلِ الشرعيِّ من الكتاب والسنة، لا يكون إلا صحيحًا، وإن كان المدلولُ أحيانًا يخطئ، فالمجتهد قد يستدلُّ بالدليل في غير ما دلَّ عليه.

أما القياسُ فإنه من باب الاجتهاد، ولذلك من القياس ما هو صحيحٌ ومنه ما هو فاسدٌ أو باطل.

والأدلةُ على القياس كثيرةٌ جدًا في كتابِ الله وفي سنةِ النبيِّ -صلى الله عليه وسلم-.

أما في الكتاب فقال العلماء: كلُّ مثلٍ ضربه اللهُ -تبارك وتعالَى- في كتابِه فهو دليلٌ على الاعتبار، الذي هو أصلُ القياس، والاعتبارُ هو إلحاقُ النظيرِ بالنظير، وهذا معنى القياس: أن تُلحِقَ النظيرَ بالنظير لشَبَهٍ بينهما.

فأنت تُلحِقُ الفرعَ بالأصلِ لما بينهما من شبهٍ أو من شبهٍ في العِلَّة، وكذلك في سنةِ النبيِّ -صلى الله عليه وسلم-: ومنها سؤالُ عمرَ -رضي الله عنه- للنبيِّ -صلى الله عليه وسلم-:

لما سألوا عن حكمِ القُبلةِ للصائم، هل يُفطِرُ بها الصائمُ أم لا؟ فقال النبيُّ -صلى الله عليه وسلم-: «أرأيتَ لو تمضمضتَ، أكان يضرك لو أنك تمضمضتَ وأنت صائم؟» قال: لا. قال: «ففيم إذا؟ »

هذا قولُ النبيِّ -صلى الله عليه وسلم-، فجعل النبيُّ -صلى الله عليه وسلم- القُبلةَ بغير إنزالٍ قياسًا على المضمضةِ بغير ازدراد، جعل القُبلةَ بغير إنزالٍ قياسًا على المضمضةِ بغير ازدراد، يعني بغير بلعٍ لهذا الماء، فلو بلعَ هذا الماء فإنه يُفطِر، وكذلك لو أنزل فإنه يفطر، فقاس النبيُّ -صلى الله عليه وسلم-.

وكذلك في الرجل الذي جاء يقول للنبيِّ -صلى الله عليه وسلم-: إن امرأته قد ولدت له ولدًا أسود، فقاس النبيُّ -صلى الله عليه وسلم-. وقلنا إن هذا القياس من قياس الشَّبَه.

والأدلةُ كثيرةٌ من كلام النبيِّ -صلى الله عليه وسلم- في هذا الباب، وكذلك من قولِ أصحابِ النبيِّ -صلى الله عليه وسلم-.

كهذا الكتابُ الذي بعثه عمرُ -رضي الله عنه- إلى أبي موسى الأشعري لما كان قاضيًا، وقام على هذا الكتاب تقريبًا ثلثُ كتابِ [إعلامِ الموقعين] في شرحه

قال عمرُ -رضي الله عنه- لأبي موسى الأشعري: ثم الفهمَ الفهمَ فيما أُدليَ عليك مما ورد عليك مما ليس في قرآنٍ ولا سنة، ثم قايِسِ الأمورَ عندك، واعرفِ الأمثال، ثم اعمدْ فيما ترى إلى أحبِّها إلى الله وأشبهِها بالحق.

قال: ثم قايسِ الأمورَ أي عندك فرعٌ مجهول، فقِسْ هذا الفرعَ المجهول على أصلٍ معلومِ الحكم من كتابِ الله أو من سنةِ النبيِّ -صلى الله عليه وسلم-.

ولكن هذا القياسَ لابدَّ فيه من شروط حتى يكون صحيحًا، فلو جاء إنسانٌ مثلًا وقال: لابد أن نعطي البنتَ مثلَ الذكر.

نُعطي الأنثى مثلَ الذكر في الميراث، لماذا؟ قال: لأن العِلَّةَ واحدةٌ وهي البُنُوَّة، كلاهما لأبٍ واحدٍ ولأمٍّ واحدة، فالأنثى تأخذ مثلَ الذكر لأن العِلَّةَ واحدة. ما هي العِلَّة؟ قال: إن أباهما واحدٌ القرابة.

يقال: هذا قياسٌ فاسد؛ لأنه صادم النص، النصُّ يقول: ﴿لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الأُنثَيَيْنِ﴾[النساء:11].

إذن القياسُ لابدَّ فيه من شروط، أولُ هذه الشروط: ألا يُصادم نصًّا فإن صادم آيةً أو حديثًا أو إجماعًا لأصحاب النبيِّ -صلى الله عليه وسلم-، فهذا القياس يُسمَّى بفاسدِ الاعتبار.

كقياسِ إبليس - لعنةُ الله-، قياسُه لحاله وحالِ آدمَ -عليه الصلاة والسلام- على الطين والنار، قال: ﴿أَنَا خَيْرٌ مِنهُ خَلَقْتَنِي مِن نَارٍ وَخَلَقْتَهُ مِن طِينٍ﴾[الأعراف:12].

فهذا قياسٌ فاسد، لماذا؟ لأنه اعتبر أن النار أشرفُ من الطين، مع أن الطين أشرفُ من النار بعشرةِ أوجهٍ ذكرها ابنُ القيم -رحمه الله- في [مختصر الصواعق المرسلة]

فإبليس أولُ من قاس قياسًا فاسدًا إبليسُ -عليه لعنةُ الله- كما يقول الحسنُ البصري.

فهذا هو الشرطُ الأول.

الشرطُ الثاني: أن يكون حكمُ الأصلِ ثابتًا بنصٍّ أو إجماع، لابد أن يكون حكمُ الأصلِ معلومًا، يكون الحكمُ معلومًا، هل هو حرام، هل هو مباح، هل هو واجب، هل هو مندوب، هل هو مكروه؟ وأن يكون الحكمُ معلومًا ثابتًا بنصٍّ من كتابِ الله أو من سنةِ النبيِّ -صلى الله عليه وسلم- أو بإجماع. فإن كان ثابتًا بقياسٍ لم يصحَّ القياسُ عليه.

لماذا لم يصحَّ القياسُ عليه؟ لأمور:

الأمرُ الأول: أن هذا فيه تطويلٌ للقياس، فالأصلُ أن يُقاس على النصِّ، لا أن يُقاس على ما هو مستنبطٌ من هذا النصِّ الذي هو القياس.

الأمرُ الثاني: أن القياسَ كما قلنا هو من باب الاجتهاد، ولذلك صاحبه قد يُخطئ، فيكون هذا القياسُ قياسًا فاسدًا. فلا بدَّ أن يكون حكمُ الأصلِ ثابتًا بنصٍّ أو إجماع.

وكذلك أن يكون لحكمِ الأصلِ عِلَّةٌ معلومة.

والعِلَّةُ علتان كما قلنا: عِلَّةٌ معقولة، وهذا هو المراد بالعِلَّةِ المعقولة، وعِلَّةٌ تعبُّدية.

العِلَّةُ المعقولة ورد فيها نصٌّ أو عليها إجماعٌ كما في الهرة: إنها ليست بنجسة، إنها من الطوَّافين، فالنبيُّ -صلى الله عليه وسلم- نصَّ على العِلَّة، عِلَّةُ عدمِ النجاسة: أن هذه الهِرَّةَ من الطوَّافين، وبالتالي يصعب الاحترازُ منها.

قال النبيُّ -صلى الله عليه وسلم- في الخمر: إن سببَ التحريم أنها تُسكِر، فنصَّ النبيُّ -صلى الله عليه وسلم- على هذه العِلَّة.

﴿وَلَا تَقُل لَّهُمَا أُفٍّ وَلَا تَنْهَرْهُمَا﴾[الإسراء:23]، أجمع العلماء على أن العِلَّةَ في منعِ التَّأفيفِ الأذى، أن ذلك مما يؤذي الوالدين، وهذا بالإجماع، وإن لم ينصَّ اللهُ -تبارك وتعالى- على ذلك.

نهى النبيُّ -صلى الله عليه وسلم- أن يقضيَ القاضي وهو غضبان، لماذا نُهِيَ عن ذلك؟ من أجل التشويش، فأجمع العلماء على أن العِلَّةَ في ذلك هي التشويش. هذه العِلَّةُ تُسمَّى بالعِلَّةِ المعقولة.

هناك عِلَّةٌ تعبُّدية، كعِلَّةِ أعدادِ الصلاة مثلًا: الظهر أربعًا، والعصر أربعًا، والمغرب ثلاثًا، هذه لم يرد فيها نصٌّ، ولم نستطع أن نستنبط العِلَّة، وبالتالي لا يجوز لنا أن نقيس عليها.

إذَن الأصلُ الذي يُقاس عليه ما كانت عِلَّتُه معقولةً معلومة، أما ما لم تكن عِلَّتُه معقولةً أو معلومةً فهذا لا يُقاس عليه، وهي التي تُسمَّى بالعِلَّةِ التعبُّدية.

قد يقول قائل: ولماذا لم يُعلِّلِ اللهُ -تبارك وتعالى- جميعَ الأحكام؟

نقول: هذه حكمتُه وهذه إرادتُه -سبحانه وتعالى-، ونقول كذلك: ليكون في ذلك تمامُ الاستسلام لله -عز وجل-.

فليس شرطًا في كلِّ حكمٍ أن يُبيِّن اللهُ -تبارك وتعالى- لك فيه العِلَّة، وإن

كانت أحكامُ الله معلَّلة، وإن كانت أحكامُ الله لغاية، ولكن ليس شرطًا في كلِّ حكمٍ أن يقول اللهُ -عز وجل-: إنما شرعتُ هذا الحكم من أجل كذا، هو يقول ذلك في بعض الأمور وفي بعض الأحكام.

ولكن لا يُقال ذلك في كلِّ الأمور من أجل أن تقول: سمعنا وأطعنا.

كذلك من شروط القياس أن تكون العِلَّةُ مشتملةً على معنى مناسبٍ للحكم يُعلَم من قواعدِ الشريعة.

وضربنا مثالًا في ذلك: هذا الرجل الذي جاء إلى النبيِّ -صلى الله عليه وسلم- وقال: يا رسول الله، وكان أعرابيًّا، وقعتُ على امرأتي في نهارِ رمضان.

في بعض المراسيل عند ابن أبي شيبة أنه جاء يضربُ صدرَه وينتفُ شعرَه، أنه أعرابي، فقال له النبيُّ -صلى الله عليه وسلم-: «صُمْ شهرين متتابعين».

ما عِلَّةُ تشريع هذا الحكم؟ هل لأنه أعرابي؟ هذا ليس وصفًا منضبطًا ظاهرًا يُعلَّق عليه الحكم، ليس فيه المعنى المناسب للتشريع.

هل لأنه جاء يضربُ صدرَه؟ هذا ليس وصفًا كذلك مناسبًا.

هل لأنه جاء ينتفُ شعرَه؟ هل لأنه أسود، أبيض، قصير، طويل؟

فهذه التعليلاتُ كلها، والأوصافُ تُسمَّى: وصفًا طرديًّا ملغًى بأوصافٍ طردية، يعني لا يصلح أن نُعلِّل بها الحكم، بل هذه الأوصافُ لا تصلح حتى في قياسِ الشَّبَه.

ولذلك النبيُّ -صلى الله عليه وسلم- لما قال أحد الصحابة لرجل: «يا ابنَ السوداء»؟ كونُ أُمِّه سوداء، هل هذا يؤثر في حكمٍ ما؟ لا يؤثر في حكمٍ ما، ولذا ذمَّه النبيُّ -صلى الله عليه وسلم-، والنبيُّ -صلى الله عليه وسلم- يقول: «لا

فضلَ لعربيٍّ على أعجميٍّ إلا في التقوى»، فالذي يؤثر في الحكم هو الوصفُ الظاهرُ المنضبط، التقوى، فهي عِلَّةٌ معلومةٌ منضبطةٌ.

كذلك من شروط القياس أن تكون العِلَّةُ موجودةً في الفرع كوجودها في الأصل.

يعني إنسانٌ ضرب أباه وأمَّه، هذه عِلَّةٌ أشدُّ من مجرد التأفيف.

كذلك ألحقنا هذا الشراب الذي هو من الذرة مثلًا، ألحقناه بالخمر، لماذا؟ لأننا وجدنا نفسَ العِلَّة التي هي الإسكار موجودةً في هذا الشراب فلا بد أن توجد العِلَّةُ في هذا الشراب.

إلى غير ذلك مما ذكرناه في هذا المبحث المهم.

ثم قال الشيخ رحمه الله: قياس العكس، وهذا آخر قياس في هذا الباب.

والأنواعُ السابقةُ من القياس تُسمَّى بقياس الطرد، فالقياسُ عندنا قسمان: قياسُ طردٍ وقياسُ عكسٍ.

فالقياسُ عندنا قسمان: قياسُ طردٍ وقياسُ عكسٍ.

ما تعريفُ قياسِ الطرد؟ التعريفُ الذي حفظناه: إلحاقُ فرعٍ بأصلٍ في حكمٍ لعِلَّةٍ تجمع بينهما.

فالعِلَّةُ ها هنا في الأصل كالعِلَّةِ في الفرع، ليست عكسَ العِلَّة، والحكمُ في الأصل كالحكمِ في الفرع، ليس عكسَ الحكم، فهذا يُسمَّى بالقياسِ الطردي، يُشبه الفرعُ الأصلَ في العِلَّةِ والحكم.

والنوعُ الثاني من القياس وهو قياسُ العكس.

وواضح أن قياسَ العكس عكسُ قياسِ الطرد، فتستطيع أن تفهمه. العِلَّةُ في الفرع عكسُ العِلَّةِ في الأصل، والحكمُ في الفرع عكسُ الحكمِ في الأصل.

هذا هو قياسُ العكس.

لما كانت العِلَّةُ في الفرع عكسَ العِلَّةِ في الأصل، صار الحكمُ ها في الفرع عكسَ الحكمِ في الأصل.

هذا يُسمَّى بقياسِ العكس، ولذلك لا يُقال عنه قياسٌ ونسكت، لا بدَّ من تقييده، قال رحمه الله : ومن القياس ما يُسمَّى بقياسِ العكس، وهو إثباتُ نقيضِ حكمِ الأصلِ للفرع لوجودِ نقيضِ عِلَّةِ حكمِ الأصل فيه.

كلامٌ واضح، بعد هذا التفريق بين القياسِ الطرديِّ والعكسي صار الكلامُ واضحًا، وهو إثباتُ نقيضِ حكمِ الأصل.

عندنا الأصلُ له حكمٌ، نُثبتُ عكسَ هذا الحكم في الفرع. فمثلا: الأصلُ حكمُه أنك تُؤجَر، الفرعُ حكمُه أنك تأثَم.

الأصلُ حكمُه دخولُ الجنة، الفرعُ حكمُه دخولُ النار.

لماذا؟ لأنه في الأصل فعلَ هذه العِلَّة: فعلَ ما يستحقُّ عليه الثواب، وفي عكسه فعلَ ما يستحقُّ عليه التأثيم والعقاب، أو ما يستحقُّ عليه دخولَ الجنة وفي الفرعُ ما يستحقُّ عليه دخولَ النار، وهذا معنى قوله: إثباتُ نقيضِ حكمِ الأصل.

ما معنى النقيض؟ عكسُ حكمِ الأصلِ للفرع، لماذا؟ هنا للتعليل: لوجودِ نقيضِ عِلَّةٍ، يعني عكسَ عِلَّةِ حكمِ الأصل فيه ، والعكسُ في اللغة بمعنى القلب..

وأما في الاصطلاح فهو كما قال ها هنا -رحمه الله-: أن نُثبتَ للفرع نقيضَ حكمِ الأصل.

فإذا كان الأصلُ حلالًا صار الفرعُ حرامًا، وإذا كان الأصلُ حرامًا صار الفرعُ حلالًا، لأنه إذا كان الأصلُ حلالًا والفرعُ حلالًا فهذا قياسٌ طرديٌّ، وهذا قياسُ

الأصل. لكن إذا ثبت للفرع نقيضُ حكمِ الأصل فهذا هو الذي يُسمَّى بقياسِ العكس..

ومثَّلوا له بمثالٍ مشهورٍ يكاد لا يخلو منه كتابٌ من كتب أصول الفقه، بل كثيرٌ منهم يقتصر على هذا المثال، وهو قولُ النبيِّ -صلى الله عليه وسلم-: «وفي بضعِ أحدِكم صدقة».

فلو أن الرجل أتى امرأتَه فإنه يُؤجَر على ذلك.

قالوا: يا رسول الله، أيأتي أحدُنا شهوته ويكون له فيها أجر؟

فقال النبيُّ -صلى الله عليه وسلم-: هذا قياسُ النبيِّ -صلى الله عليه وسلم-، وهذا يُسمَّى بقياسِ العكس.

قال: «أرأيتم لو وضعها في حرام، أكان عليه وِزر؟ فكذلك إذا وضعها في الحلال كان له أجر. »

لو أردنا أن نستخرج مفردات القياس من حديث النبيِّ -صلى الله عليه وسلم-، ما الأصل؟ النبيُّ -صلى الله عليه وسلم- قال: «أرأيتم لو وضعها في حرام».

إذن الأصل: وُقوعُ الرجل في الزنا، أو وطءُ المرأة الأجنبية، وحكم أنه يكون عليه وزر.

هذا هو الأصل الذي استُنبط منه النبيُّ -صلى الله عليه وسلم- حكمُ الفرع، وهو أنه يُؤجَر من أتى أهله في الحلال.

فالأصل هو وطءُ المرأة الأجنبية، وطءُ المرأةِ الأجنبية معروفٌ: حرامٌ صحيح.

فالحكم التحريم، والعِلَّةُ أنه أتى فرجًا محرَّمًا، وبالتالي يأثم.

ما الحكم في الفرع الذي يريد أن يثبت النبيُّ -صلى الله عليه وسلم- حكمه؟ وطءُ الزوجة.

معلومُ الحكم أم مجهولُ الحكم؟ حاليًّا مجهولُ الحكم.

فماذا فعل النبيُّ -صلى الله عليه وسلم-؟ قال: كما أنه إن وطئ الرجلُ المرأةَ الأجنبية وهذا محرم وبالتالي يأثم، فإنه إن وطِئ ما حلَّ له فإنه يُؤجَر.

فبيَّن النبيُّ -صلى الله عليه وسلم- حكمَ الفرع أنه الأجر، لأنه نقيضُ الوزر، فثبت الأجر في وطءِ الزوجة.

وهناك مثالٌ أوضح من ذلك، وهو قولُ النبيِّ -صلى الله عليه وسلم-: «من مات وهو يشرك بالله شيئًا دخل النار».

قال ابن مسعود: وأنا أقول: ومن مات لا يُشرك بالله شيئًا دخل الجنة.

فأثبت ابنُ مسعود للفرع عكسَ حكمِ الأصل لوجود عكسِ العِلَّة.

ابنُ مسعود أثبت للفرع الذي هو التوحيد عكسَ عِلَّةِ الأصل الذي هو الشرك.

فعندنا الآن أصل الشركُ بالله -عز وجل-.

حكمه؟ دخولُ النار بسبب هذا الشرك.

العِلَّة: الشرك.

عندنا فرعٌ جاء به ابن مسعود، ما هو ؟ الذي يُوحِّد ربَّه -تبارك وتعالى-. ما حكمه؟ دخولُ الجنة. فالعِلَّةُ في الفرع نقيضُ عِلَّةِ الأصل، وبالتالي الحكمُ في الفرع نقيضُ حكمِ الأصل.

ثم أنهى الشيخُ -رحمه الله- هذا الباب، قال: فإن قيل قياسُ العكس هو على غير القياس لغةً واصطلاحًا، ففي اللغة هو المساواة، وفي الاصطلاح تسويةُ فرعٍ

بأصلٍ لعِلَّةٍ جامعٌ، وهذا نقيضُ حكمِ الأصل. فكيف يُسمَّى قياسًا؟

قال: قلنا قياسُ العكس ليس قياسًا مطلقًا، يعني لا يُسمَّى قياسًا دون تقييد، وإنما يُقال: هذا من باب قياسِ العكس.

ثم نبَّه على أمرٍ مهم، قال: الحقيقة أن بابَ القياس بابٌ خطير، لأنه يحدث فيه خطأٌ كثيرٌ بين أهل العلم، فتجد من الناس من يقيس مسألةً على أخرى مع ثبوت الفَرْق بينهما.

قال المصنِّفُ -رحمه الله- التعارض.

قال: تعريفه: التعارضُ لغةً: التقابلُ والتمانعُ، واصطلاحًا: تقابلُ الدليلين بحيثُ يُخالفُ أحدُهما الآخرَ.

هذا البابُ جاءَ به المصنِّفُ بعد بابِ القياس؛ لأنَّ بعضَ الناس قد يتصوَّرُ تعارضًا بين آيتين، أو بين حديثين، أو بين آيةٍ وحديثٍ، واللهُ -عز وجل- يقول: ﴿وَلَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيرًا﴾[النساء:82].

فجِيءَ بهذا البابِ لبيانِ أنَّ التعارضَ إنما يقعُ في الظاهرِ فقط، وإلَّا فلا تعارضَ، فالتعارضُ أساسُه يرجعُ إلى نظرِ المجتهد: إمَّا أن يكونَ لقصورِ علمِه، أو لقصورِ فهمِه، أو لقصورِ تدبُّره كما قال الشيخُ -رحمه الله-.

أمَّا أن توجد آيةٌ وأخرى، أو آيةٌ وحديثٌ، ولا يمكنُ التوفيقُ بينهما بجمعٍ، أو ترجيحٍ، أو نسخٍ، أو غيرِ ذلك، وكلاهما صحيحٌ، فهذا لا يوجدُ في الشريعةِ؛ لأنَّ الشريعةُ إنما جاءتْ لجلب المصالحِ العبادِ ودرءِ المفاسدِ عن العبادِ، ولو وُجدَ فيها ما يتعارضُ من كلِّ وجهٍ، فهذا يعودُ على هذا الأصلِ بالإبطالِ.

والقرآنُ والسُّنَّةُ كما نعلمُ كلاهما وحي من عندِ اللهِ تباركَ وتعالى، فالذي

أنزلَ القرآنَ هو الذي أوحى بالسُّنَّةِ إلى النبيِّ -صلى الله عليه وسلم-.

والتعارضُ الذي يقعُ في ذهنِ المجتهدِ، إنما يكونُ بين الظنياتِ، فلا يقعُ التعارضُ بين القطعياتِ، سواءٌ كان هذا القطعيُّ من جهةِ العقلِ، أو من جهةِ النقلِ.

فلا يتعارضُ قطعيانِ عقليانِ، فلا نقول مثلًا: الواحدُ نصفُ الاثنينِ، والواحدُ ليس نصفَه اثنينَ، لماذا؟ لأنَّ هذا مقطوعٌ بصحته، وهذا مقطوعٌ ببطلانه، فلا يتعارضُ القطعيانِ من جهةِ العقلِ، وكذلك من جهةِ النقلِ، فلا تكونُ آيةٌ مثلًا قطعيةُ الدلالةِ تتعارضُ مع آيةٍ أخرى قطعيةِ الدلالةِ من كلِّ وجهٍ، هذا لا يوجدُ في الشرعِ.

وكذلك لا يحصلُ التعارضُ بين قطعيٍّ وظنيٍّ، لماذا؟ لأنَّ القطعيَّ يفيدُ اليقينَ، عندنا آيةٌ مقطوعٌ بدلالتِها أو بحجِّيَّتِها، وآيةٌ أخرى ظنيةٌ، لا تعارضَ بينهما، لماذا؟ لأنَّ هذا القطعيَّ يقينيٌّ في دلالتِه وحجِّيَّتِه، وبالتالي يكونُ الظنيُّ لغوا.

ولا تعارضَ كذلك بين قطعيٍّ عقليٍّ وقطعيٍّ نقليٍّ، فلا يأت واحدٌ مثلًا ويعارض آيةً في كتابِ اللهِ -عز وجل- دلالتُها مقطوعٌ بها، يعارضُ هذه الآيةَ بعقلِه، هذا لا يصح ، أن يُقالَ: إنَّ هناك تعارضًا بين هذه الآيةِ المقطوعِ بدلالتِها وحجِّيَّتِها وبين عقولِنا.

لماذا؟ لأنَّ اللهَ -عز وجل- الذي أنزلَ الوحيَ هو الذي خلقَ العقلَ، الذي أنزلَ النقلَ الصحيحَ هو الذي خلقَ العقلَ الصريحَ، ولا تعارضَ بين نقلٍ صحيحٍ وعقلٍ صريحٍ.

إذن التعارضُ المقصودُ به ها هنا التعارضُ بين الظنياتِ، والآيةُ ظنِّيَّةُ الدلالةِ هي التي لها أكثرُ من وجهٍ، تحتملُ أكثرَ من وجهٍ، مع آيةٍ أخرى مثلِها، أو آيةٌ مع حديثٍ، أو حديثٌ مع حديثٍ، هذا الذي سيكونُ الكلامُ فيه.

قال: التعارضُ لغةً: التقابلُ والتمانعُ، والتعارضُ تفاعلٌ، فكأنَّ كلَّ دليلٍ يعارضُ الآخرَ، ويقفُ في عرْضِه، أي في طريقِه.

وأمَّا في الاصطلاحِ فقال: تقابلُ الدليلين بحيثُ يُخالفُ أحدُهما الآخرَ.

وعرَّفه غيرُه كالمرداويِّ في التحبير، وكصاحبِ [الورقات] بتقابلِ الدليلين على سبيلِ الممانعةِ، الذي يظهرُ في نظرِ المجتهدِ أنَّ كلَّ دليلٍ من الدليلين يمانعُ الآخرَ ويمنعُه، يمنعُ دلالتَه.

وقولُه: الدليلين، قلنا: سواءٌ كان من الكتابِ، أو من السُّنَّةِ، أو من الإجماعِ، أو من القياسِ.

هل المقصودُ ها هنا المعارضةُ التامَّةُ والمقابلةُ التامَّةُ؟ قلنا: هذا غيرُ مقصودٍ ها هنا، وإنَّما الذي يُبحثُ في هذا البابِ هو التعارضُ بين الظنياتِ، يعني: يكونُ هناك وجهُ تعارضٍ جزئيٌّ لا كليٌّ، ومن ثم يلجأ العلماءُ إلى الجمعِ، أو إلى النسخِ، أو إلى الترجيحِ.

قال: وأقسامُ التعارضِ أربعةٌ.

القسمُ الأولُ: أن يكونَ بين دليلين عامَّين، أن يكونَ التعارضُ التمانعُ بين دليلين عامَّين، هذا الدليلُ في صورتِه دليلٌ عامٌّ، وهذا الدليلُ كذلك في صورتِه دليلٌ عامٌّ.

هذه الصورةُ لها أربعُ حالاتٍ:

- إمَّا الجمعُ
- وإمَّا النسخُ
- وإمَّا الترجيحُ
- وإمَّا التوقُّفُ.

إمَّا أن نجمعَ بين الدليلين، وإمَّا أن ننسخَ أحدَ الدليلين بالآخرِ، وإمَّا أن نرجِّحَ أحدَ الدليلين على الآخرِ، وإن لم نستطعْ فعلَ واحدٍ من هذه الثلاثةِ نتوقَّفُ.

والتوقُّفُ إن كان لبعضِ المجتهدين، هذا لا يعني أنَّه لجميعِ المجتهدين، لأنه يتوقَّفُ لقصورِ فهمِه، أو تدبُّرِه، أو وصولِه إلى وجهِ الجمعِ، أو الترجيحِ، أو غيرِ ذلك، فقد يستطيعُ غيرُه أن يُرجِّحَ وأن يُقدِّمَ دليلًا على دليلٍ كما سيأتي.

الصورةُ الأولى: أن يكونَ بين دليلين عامَّين.

الحالةُ الأولى: أن يمكنَ الجمعُ بينهما، بحيثُ يُحملُ كلٌّ منهما على حالٍ لا يُناقضُ الآخرَ، فهنا يجبُ الجمعُ، أن يُحملَ كلُّ دليلٍ على حالٍ، وصورةٍ، ومعنًى يُفارقُ المعنى الآخرَ. هل يُصارُ إلى الجمعِ أم إلى النسخِ أم إلى الترجيحِ؟

يُصارُ إلى الجمعِ؛ لأنَّ إعمالَ الدليلين خيرٌ من إهمالِ أحدِهما، لأنَّنا لو أعملنا الدليلين، هذا في حالٍ وهذا في حالٍ، فقد عملنا بالدليلين، وما عطَّلنا شيئًا من الشريعةِ.

أمَّا لو قلنا بالنسخِ، فمعنى ذلك أنَّ أحدَ الدليلين قد عُطِّلَ عن العملِ، فكأنَّه

لم يوجدْ، ولو قلنا بالترجيحِ كذلك صار أحدُ الدليلين مُعطَّلًا عن العملِ. فكلُّ دليلين تعارضا أو تقابلا، فالأصلُ أن نلجأَ إلى الجمعِ بينهما. مثالُ ذلك: قولُه تعالى لنبيِّه -صلى الله عليه وسلم-: ﴿وَإِنَّكَ لَتَهْدِي إِلَىٰ صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ﴾[الشورى:52]، مع قولِه تعالى: ﴿إِنَّكَ لَا تَهْدِي مَنْ أَحْبَبْتَ﴾[القصص:56].

فاللهُ -عز وجل- يقولُ لنبيِّه -صلى الله عليه وسلم- في الآيةِ الأولى: ﴿وَإِنَّكَ لَتَهْدِي إِلَىٰ صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ﴾، فهذه آيةٌ عامَّةٌ، والعمومُ محذوفٌ، أي: وإنَّكَ لتهدي الناسَ إلى صراطٍ مستقيمٍ، وهذا عامٌّ. ففي هذه الآيةِ أثبتَ الهدايةَ لنبيِّ -صلى الله عليه وسلم-، قال: ﴿وَإِنَّكَ لَتَهْدِي﴾؛ إذ اللام هذه الموطئة للقسم.

وفي الآيةِ الثانيةِ قال: ﴿إِنَّكَ لَا تَهْدِي مَنْ أَحْبَبْتَ﴾، وهذا الحرفُ «لا» هو حرفُ نفيٍ، فنفى عن النبيِّ -صلى الله عليه وسلم- الهدايةَ.

والعمومُ في قولِه: ﴿مَنْ﴾، ﴿إِنَّكَ لَا تَهْدِي مَنْ أَحْبَبْتَ﴾، ويدخلُ تحتها كلُّ من أحبَّه النبيُّ -صلى الله عليه وسلم-، فهدايتُه ليست بيدِ النبيِّ -صلى الله عليه وسلم-.

فالآيةُ الأولى عامَّةٌ، والثانيةُ عامَّةٌ، فكيف جَمَعَ بينهما العلماءُ؟ جمعوا بينهما بحملِ كلِّ آيةٍ على حالٍ، وعلى صورةٍ.

فالإثباتُ فيه إثباتُ هدايةِ الإرشادِ والبيانِ للنبيِّ -صلى الله عليه وسلم-، ﴿وَإِنَّكَ لَتَهْدِي إِلَىٰ صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ﴾، أي: يهدي النبيُّ -صلى الله عليه وسلم- هدايةَ إرشادٍ وبيانٍ ودلالةٍ.

والنفيُ فيه نفيُ هدايةِ التوفيقِ عن النبيِّ -صلى الله عليه وسلم-، فالقلوبُ بيدِ اللهِ تباركَ وتعالى، وهدايةُ القلوبِ بيدِ اللهِ، القلوبُ بين أصبعينِ من أصابعِ الرحمنِ يُقلِّبُها كيفَ شاء .ولذلك لو نظرتَ في سببِ نزولِ هذه الآيةِ: ﴿إِنَّكَ لَا تَهْدِي مَنْ أَحْبَبْتَ﴾[القصص:56] لوجدتَ أنَّها نزلتْ في موتِ أبي طالبٍ، لما ذهبَ النبيُّ -صلى الله عليه وسلم- إليه، وقال: «يا عمِّ، قل لا إلهَ إلا الله»، أرادَ النبيُّ أن يهديَه، فما استطاعَ النبيُّ -صلى الله عليه وسلم- أن يستخرجَ منه هذه الكلمةَ.

لماذا؟ لأنَّ هذه الهدايةَ ليست للنبيِّ -صلى الله عليه وسلم-، القلبُ بيدِ ربِّنا تباركَ وتعالى. المهمُّ أنَّ الآيةَ الأولى حُمِلَتْ على صورةٍ، والثانيةُ حُمِلَتْ على صورةٍ، فلا تعارضَ بين الآيتين..

وهذا كذلك يُقالُ في الأحكامِ، وليس في بابِ المعتقدِ فقط.

النبيُّ -صلى الله عليه وسلم- قال: «لا تنتفعوا من الميتةِ بإهابٍ ولا عصبٍ»، وهذه صيغةُ عمومٍ: «لا تنتفعوا»، لأنَّ الفعلَ المضارعَ في سياقُ النفيِ أو النهيِ أو الشرطِ أو الاستفهامِ يفيدُ العمومَ، فالنبيُّ -صلى الله عليه وسلم- ها هنا ماذا صنع؟ قال: «لا تنتفعوا»، فنفى كلَّ انتفاعٍ بالميتةِ، لا بعصبٍ، ولا بلحمٍ، ولا بجلدٍ، ولا بغيرِ ذلك.

وفي حديثٍ آخرَ قال النبيُّ -صلى الله عليه وسلم-: «أيُّما إهابٍ قد دُبِغَ فقد طَهُرَ»، والإهابُ اسمٌ للجلدِ، جلدِ الميتةِ أو جلدِ المُذكَّاةِ المدبوغِ.

فهنا النبيُّ -صلى الله عليه وسلم- يُبيحُ الانتفاعَ، وهنا يقول: «لا تنتفعوا»، فهذه تُحملُ على صورةٍ، وهذه تُحملُ على صورةٍ. ما الصورةُ الأولى التي نفى

النبيُّ -صلى الله عليه وسلم- الانتفاعَ فيها؟ قبلَ الدبغِ، فإذا لم يُدبغِ الجلدُ فلا يجوزُ لك أن تنتفعَ به، فإذا دُبغَ الجلدُ جازَ لك أن تنتفعَ به.

إذًا هذا ينفعُنا فيما هو ظاهرُه التعارضُ في الشريعةِ، أنَّنا من الممكنِ أن نحملَ الآيتين أو الحديثين المتعارضين، أن نحملَ كلَّ واحدةٍ منهما على صورةٍ.

ومثلُه كذلك الآيةُ التي وردتْ في سورةِ المائدةِ: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ وَامْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ وَأَرْجُلَكُمْ﴾[المائدة:6]، وفي قراءةٍ: ﴿وَأَرْجُلِكِمْ﴾، وهذه قراءةٌ متواترةٌ، وهذه قراءةٌ متواترةٌ.

كيف نجمعُ بينهما؟ نجمعُ بينهما أنَّ نقولُ: هذه في صورةٍ، وهذه في صورةٍ.

فقراءةُ: ﴿وَأَرْجُلَكُمْ﴾ تُحمَلُ على الغسلِ، وإنَّما أُخِّرَتْ عن المنصوباتِ من أجلِ الترتيبِ، مراعاةِ الترتيبِ؛ لأنَّ الترتيبَ في الوضوءِ واجبٌ.

وقراءةُ: ﴿وَأَرْجُلِكِمْ﴾ تُحمَلُ على المسحِ إن كان في خفٍّ، أو جوربٍ عطفا على الرأس المجرورة. هذه تُحمَلُ على صورةٍ، وهذه تُحمَلُ على صورةٍ.

<u>فإن لم يكنِ الجمعُ، فلم نستطعْ أن نجمعَ بين الآيتين، أو بين الآيةِ والحديثِ، فالمتأخِّرُ ناسخٌ إن عُلِمَ التاريخُ.</u>

إذًا النسخُ له شروطٌ، ما هذه الشروطُ؟

- أن يتعذَّرَ الجمعُ أولًا، لأنَّ إعمالَ الدليلين خيرٌ من إهمالِ أحدِهما.
- الأمرُ الثاني: معرفةُ المتأخِّرِ من المتقدِّمِ، لا بدَّ أن تعرفَ المتأخِّرَ من المتقدِّمِ، هذا قد يكونُ بنصٍّ في الآيةِ أو في الحديثِ، الآيةُ نصَّ المفسرون على أنَّها تأخَّرتْ في النزولِ عن التي قبلَها، أو في حديثِ رسولِ اللهِ -

صلى الله عليه وسلم-، الصحابيُّ يقول: إنَّ هذه الآيةَ وهذا الحديثَ جاءَ بعدُ، أو ناسخًا لحديثٍ آخرَ أو بإجماعِ الصحابةِ، الصحابةُ أجمعوا على أنَّ هذه الآيةَ وهذا الحديثَ منسوخٌ بغيرِه، فيُعملُ به دونَ الأولِ، أي يُعملُ بالناسخِ دونَ المنسوخِ. فهنا سنضطرُّ للعملِ بدليلٍ واحدٍ، بدليلٍ واحدٍ فقط، لأنَّنا لم نستطعْ أن نجمعَ بين الدليلين..

قال الشيخ رحمه الله: مثالُ ذلك قولُه تعالى في الصيامِ: ﴿فَمَنْ تَطَوَّعَ خَيْرًا فَهُوَ خَيْرٌ لَهُ وَأَنْ تَصُومُوا خَيْرٌ لَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ﴾[البقرة:184].

قال: هذه الآيةُ تُفيدُ التخييرَ بين الإطعامِ والصيامِ، مع ترجيحِ الصيامِ، هذا كان في أَوَّلِ الأَمْرِ إنَّ اللهَ -عز وجل- في رمضان خَيَّرَكَ بين الصِّيامِ وبين الإطعامِ، أمَّا أن تَصومَ وأمَّا أن تطْعِمَ، ثُمَّ رَجَّحَ لَكَ جانِبَ الصِّيامِ ولم يَأْمُرْكَ بهِ، قال: ﴿وَأَن تَصُومُوا خَيْرٌ لَّكُمْ﴾[البقرة:184] يعني صومُكم خَيْرٌ لَكُمْ.

نَزَلَت بَعْدَها قَوْلُ اللهِ تبارك وتعالى: ﴿فَمَن شَهِدَ مِنكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ﴾[البقرة:185]، هنا أَمْرٌ مِنَ اللهِ -عز وجل- ليس فيه تَخْيير، إذن هذا الأَمْرُ رَفَعَ التَّخْييرَ ولم يَجْعَلِ الأَمْرَ بين الصِّيامِ والإطعامِ، وإنَّما هو الصِّيامُ فقط؛ لأنَّه قال: ﴿فَمَن شَهِدَ مِنكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ﴾.

من أين عَلِمْنا أنَّ هذه الآيةَ ناسِخَةٌ للآيةِ الأولى؟ جاء في سُنَّةِ النبيِّ -صلى الله عليه وسلم- من حديثِ سَلَمَةَ بنِ الأَكْوَعِ رضي الله عنه قال: «كان أَوَّلُ ما فُرِضَ الصِّيامُ أنَّ مَن شاءَ صامَ ومَن شاءَ افْتَدَى، هذا أَوَّلُ فَرْضِ الصِّيامِ، مَن شاءَ صامَ ومَن شاءَ افْتَدَى يعني أطْعَمَ، قال حتى نَزَلَ

قوله تعالى ﴿فَمَن شَهِدَ مِنكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصِمْ وَمَن كَانَ مَرِيضًا أَوْ عَلَى سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِنْ أَيَّامٍ أُخَرَ﴾[البقرة:185].

فأوجب الله الصيام، فإذا لم نستطع أن نجمع بين الدليلين صرنا إلى النسخ، ولكن لا يصار إلى النسخ إلا إذا تعذر الجمع ومعرفة التاريخ، وهذا فيه رد على بعض الناس ممن يسارع في القول بالنسخ في كثير من الأحكام خاصة الآيات التي تتحدث عن جهاد المشركين والكفار ، وهذه المسألة أفرط فيها بعض الناس التي هي مسألة النسخ حتى كان يسهل عليه أن يقول هذا منسوخ، ولهذا تجد بعض الناسُ كلَّما مرَّت آيةٌ فيها معاملةُ الكفارِ بغيرِ قتالٍ قال: هذه منسوخةٌ بالقتالِ، يعني بآيةِ السيفِ دون أن ينظرَ إلى الجمعِ بين آيةِ السيفِ آيات الهدنة والصفح، فتجدُ هذا عند بعضِ من يُنسبُ إليهم هذا الفهمُ، يقولون إنَّ كلَّ آيةٍ فيها تعاملٌ مع الكفارِ أو فيها هدنةٌ أو فيها غيرُ ذلك، كلُّ هذه الآياتِ منسوخةٌ بآيةِ: ﴿فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ﴾[التوبة:5] بآية السيف

وهذا أولًا من جهةِ الأصولِ مذهبٌ باطلٌ، لماذا؟ لأنَّنا نستطيعُ أن نجمعَ بين الدليلين. كيف نجمعُ بين الدليلين؟ إنْ كان المسلمون في حالةِ ضعفٍ، كما قال العلماءُ، فإنَّهم يعملون بآياتِ الصفحِ والهدنةِ وغيرِ ذلك، وإن كانوا في حالةِ قوةٍ ومنعةٍ فإنَّهم يعملون بآيةِ السيفِ..

ولذلك رد الطبريُّ، وابنُ العربيِّ، وابنُ كثيرٍ، والشوكانيُّ على من قال بالنسخِ، يعني بأنَّ آيةَ السيفِ نسختْ آياتِ الصفحِ، قالوا: هذا قولٌ فيه

نظرٌ،

والشاهدُ أنَّنا إن لم نستطعْ أن نجمعَ صِرنا إلى النسخِ.

بعضُ المتقدِّمين يريدُ بالنسخِ النسخَ الاصطلاحيَّ، وبعضُهم يريدُ به كلَّ ما يكون به البيان؛ فبعضُ العلماءِ حقَّق قولَ الطبريِّ -رحمه الله- بالنسخ فرجَّح أنَّ الطبريَّ -رحمه الله- إذا قال بالنسخِ فإنَّه يقصدُ النسخَ عند المتأخِّرين، الذي هو رفعُ الحكمِ المتقدِّمِ بحكمٍ متأخِّرٍ، على وجهٍ لولاه لكان ثابتًا.

فمن السلف من كان يقصدُ بالنسخِ النسخَ عند المتأخِّرين، يعني رفعَ الحكمِ المتقدِّمِ بحكمٍ متأخِّرٍ.

قالوا: الطبريُّ -رحمه الله- لما قال بالنسخِ، فإنه يقصدُ النسخَ عند المتأخِّرين، ومن ذلك قولُه تعالى في سورةِ الأنفالِ: ﴿إِنْ يَكُنْ مِنْكُمْ عِشْرُونَ صَابِرُونَ يَغْلِبُوا مِائَتَيْنِ﴾[الأنفال:65]، فكان في بدايةِ الأمرِ لا يجوزُ لإنسانٍ أن يفرَّ أمامَ العشرةِ. ثم قال اللهُ -عز وجل- في الآيةِ التي بعدها: ﴿الْآنَ خَفَّفَ اللهُ عَنْكُمْ﴾[الأنفال:66]، فهذا فيه دليلٌ على أنَّ التخفيفَ نزلَ بعد ذل، ﴿الآنَ خَفَّفَ اللهُ عَنْكُمْ﴾ يدلُّ على النسخِ بالمعنى الاصطلاحيِّ. فإن لم يُعلمِ التاريخُ عُمِلَ بالراجحِ إن كان هناك مُرجِّحٌ، إن لم نعلمِ التاريخَ عُمِلَ بالراجحِ.

وسُئل صلى الله عليه وسلم عن الرجل يمسُّ ذكرَه وهو يتوضأ أو عليه وضوء، قال: «لا، إنما هو بضعةٌ منك».

فالحديثُ الأولُ يقول: «مَن مسَّ ذكرَه فليتوضأ»، والحديثُ الثانيُ يقول: «لا، إنما هو بضعةٌ منك».

فمن العلماءِ من قال بعدمِ الجمعِ بين الدليلين، وإنَّما قالوا بالترجيحِ:

- لأنَّه أحوطُ، حديثُ بُسْرَةَ أحوطُ
- ولأنَّه أكثرُ طرقًا، وهذا من طرقِ الترجيحِ.
- وقالوا: ولأنَّ مُصحِّحيه أكثرُ ممن صحح حديث طَلْقِ بنِ عليٍّ
- ولأنَّه ناقلٌ عن الأصلِ، ففيه زيادةُ علمٍ.

فالأولُ باقٍ على الأصلِ: «إنما هو بضعةٌ منك»، فلربما جاء الوحيُ إلى النبيِّ -صلى الله عليه وسلم- فقال: «مَن مسَّ ذكرَه فليتوضأ»، ففيه زيادةُ علمٍ.

هذا على القولِ بأنه لا يمكنُ الجمعُ، وإلَّا فبعضُ العلماءِ جمعَ، وقالوا ودليل الجمعِ: أنَّ العلَّةَ التي ذكرها النبيُّ -صلى الله عليه وسلم- علَّةٌ أبديةٌ لا تنفكُّ: «إنما هو بضعةٌ منك» فهي وصف طردي.

وضابطُ المسِّ الناقض: أن يكون بلا حائلٍ، وأن يكون بالإفضاءِ، يعني بباطنِ اليدِ؛ لأنَّ في بعضِ الرواياتِ: «من أفضى إلى فرجِه فليتوضأ»فإن خلا من ذلك فلا نقض.

قال: فإن لم يوجد مرجِّحٌ وجب التوقفُ، ولا يوجد مثالٌ صحيحٌ.

الشيخُ يقول: فإن لم يوجد مرجِّحٌ، إن لم يوجد مرجِّحٌ وجب التوقفُ من جهةِ المجتهدِ، وإلَّا فإنَّ غيرَه يستطيعُ أن يرجِّحَ.

والشيخُ يقول: ولا يوجد مثالٌ صحيحٌ، ولكن هناك مثال قد نستطيعُ أن نقرب به المسألةَ ، فبعضُ المجتهدين قد يتوقَّفُ في دليلين يرى بينهما تعارضًا ولا يستطيع أن يُرجِّح واحداً على الآخر.. نحن نعلم أنَّه في الحُرَّةِ من النساءِ لا يجوزُ لك أن تجمعَ بين أختين. ﴿وَأَنْ تَجْمَعُوا بَيْنَ الْأُخْتَيْنِ﴾[النساء:23]، لا يجوزُ الجمعُ بين الأختين إلا ما قد سلف.

وعندنا في الآيةِ التي بعدها قال اللهُ -عز وجل-: ﴿وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ النِّسَاءِ إِلَّا مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ﴾[النساء:24]، يعني: المحصناتُ من النساءِ كذلك المرأةُ المتزوِّجةُ لا يجوزُ لك أن تتزوَّجها، ثم استثنى قال: ﴿إِلَّا مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ﴾.

فعثمانُ رضي الله عنه لما سُئل عن الجمعِ بين الأختين من ملكِ اليمين توقَّف، وقال: أحلَّتْهما آيةٌ وحرَّمتهما آيةٌ.

في آيةٍ حرَّمت: ﴿وَأَنْ تَجْمَعُوا بَيْنَ الْأُخْتَيْنِ﴾، وهذه آيةٌ عامَّةٌ. يدخلُ فيها حتى ملكُ اليمين ؛ لأن (أل) تفيد العموم.

والآيةُ الأخرى: ﴿إِلَّا مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ﴾، يدخلُ فيها الأختانُ في ملكِ اليمين.

عثمانُ توقَّف، بينماغيرُه رجَّح المنعَ، أنه لا يجوزُ كذلك أن يجمعَ الرجلُ بين أختين في ملكِ اليمين، كما لا يجوز في الحرائر.

لماذا؟ قالوا:

- لأنَّ هذا أحوطُ، وأبرُّ للذِّمَّةِ، ولأنَّ هذا فيه درءٌ للمفسدةِ.
- ولأنَّ الآيةَ التي جاء فيها قولُه تعالى: ﴿وَأَنْ تَجْمَعُوا بَيْنَ الْأُخْتَيْنِ﴾[النساء:23] جاءت في سياقِ المنهياتِ، يعني المحارمِ التي لا يجوزُ لك أن تنكحَها، فقال: ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتُكُمْ وَبَنَاتُكُمْ وَأَخَوَاتُكُمْ....﴾ ثم قال: ﴿وَأَنْ تَجْمَعُوا بَيْنَ الْأُخْتَيْنِ﴾، فهذه من هذا البابِ.

والآيةُ الثانيةُ: ﴿إِلَّا مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ﴾، قالوا: هذه جاءت في سياقِ الامتنانِ، وما كان في سياقِ المنهياتِ يُقدَّمُ على ما جاء في سياقِ الامتنانِ، لأنَّ النصَّ جاء في التحريمِ.

الشاهدُ أنه إن تعذَّر على المجتهدِ أن يجمعَ، أو أن يُرجِّحَ، أو أن يقولَ بالنسخِ، فعليه أن يتوقَّفَ

قال: القسمُ الثاني: أن يكونَ التعارضُ بين خاصَّين، فله أربعُ حالاتٍ أيضًا:

- فالمسلكُ الأولُ: أن يُجمعَ بينهما، وقلنا إنَّ هذا المسلكَ هو أولُ المسالكِ؛ لأنَّ إعمالَ الدليلين خيرٌ من إهمالِ أحدِهما.

ثم ضربَ مثالًا لذلك، قال: حديثُ جابرٍ رضي الله عنه في صفةِ حجِّ النبيِّ -صلى الله عليه وسلم-، فقد جاء في حديثِ جابرٍ أنَّ النبيَّ -صلى الله عليه وسلم- صلى الظهرَ يومَ النحرِ بمكَّةَ، وجاء في حديثِ ابنِ عمرَ رضي الله عنه أنَّ النبيَّ -صلى الله عليه وسلم- صلى الظهرَ بمِنًى.

كم حجَّةً حجَّها النبيُّ -صلى الله عليه وسلم-؟ حجَّ حِجَّةً واحدةً.

إذًا لا نستطيع هنا أن نقول إنَّ هذا كان في حجَّةٍ، وهذا كان في حجَّةٍ أخرى، بل هذا حدث في حجَّةِ النبيِّ -صلى الله عليه وسلم- التي هي حجَّةُ الوداعِ

فمن العلماءِ من سلك مسلكَ الترجيحِ، فقال: إنَّ حديثَ جابرٍ أرجحُ، لأنَّ جابرًا رضي الله عنه ذكر حجَّةَ النبيِّ -صلى الله عليه وسلم- تامَّةً، وتتبع حجَّ النبيِّ -صلى الله عليه وسلم- ونقل لنا كلَّ ما فيها نقلًا تامًّا.

ولذلك بعضُ العلماءِ، كالشيخِ الألبانيِّ -رحمه الله- جمع طرقَ حديثِ جابرٍ في حجِّ النبيِّ -صلى الله عليه وسلم-؛ لما يشتملُ على كثيرٍ أو على معظمِ صفةِ حجِّ النبيِّ -صلى الله عليه وسلم-.

ومنهم من رجَّح حديثَ ابنِ عمرَ، لماذا؟ لأنَّه متفقٌ عليه، وهذا من أساليبِ

الترجيحِ، حديثُ جابرٍ لم يروِه البخاريُّ، وإنَّما انفردَ به مسلمٌ، وحديثُ ابنِ عمرَ رواه الشيخانِ.

نحن لا نصيرُ إلى الترجيحِ إن استطعنا أن نجمعَ بين الحديثين.

فكيف جمع الشيخُ بين الحديثين؟ قال: يُجمعُ بينهما بأنَّه -صلى الله عليه وسلم- صلَّاها بمكَّةَ ولما خرجَ إلى منى أعادَها بمن فيها من أصحابه، النبيُّ -صلى الله عليه وسلم- أولًا صلَّاها بمكَّةَ، ثم لما خرجَ إلى منى -صلى الله عليه وسلم- صلَّاها بمن كان في منى من أصحابه.

ولا شكَّ أنَّ هذا أولى من الترجيحِ؛ لأنَّ هذا الحديثَ ثابتٌ، وهذا الحديثَ ثابتٌ، وهو حكايةُ فعلٍ عن رسولِ اللهِ -صلى الله عليه وسلم-.

قال: فإن لم يمكنِ الجمعُ، فالثاني ناسخٌ إن عُلِمَ التاريخُ، وهي نفسُ المسالكِ التي سلكناها في الدليلين العامَّين.

إن لم نستطعِ الجمعَ بين الدليلين يكونُ الثاني ناسخًا للأولِ إن عُلِمَ التاريخُ.

وقلنا إنَّنا نصيرُ إلى النسخِ بشرطينِ:

الشرطُ الأولُ: تعذُّرُ الجمعِ.

والشرطُ الثاني: معرفةُ التاريخِ.

مثالُه قولُه تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ إِنَّا أَحْلَلْنَا لَكَ أَزْوَاجَكَ اللَّاتِي آتَيْتَ أُجُورَهُنَّ وَمَا مَلَكَتْ يَمِينُكَ مِمَّا أَفَاءَ اللهُ عَلَيْكَ وَبَنَاتِ عَمِّكَ وَبَنَاتِ عَمَّاتِكَ﴾[الأحزاب:50].

فهذه الآيةُ الأولى، وقولُه تعالى: ﴿لَا يَحِلُّ لَكَ النِّسَاءُ مِنْ بَعْدُ وَلَا أَنْ تَبَدَّلَ بِهِنَّ مِنْ أَزْوَاجٍ وَلَوْ أَعْجَبَكَ حُسْنُهُنَّ﴾[الأحزاب:52].

قال: فالآيةُ الثانيةُ ناسخةٌ للأولى على أحدِ الأقوالِ، الآيةُ الأولى يقولُ اللهُ -عز وجل- فيها لنبيِّه -صلى الله عليه وسلم-: ﴿يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ إِنَّا أَحْلَلْنَا لَكَ أَزْوَاجَكَ اللَّاتِي آتَيْتَ أُجُورَهُنَّ وَمَا مَلَكَتْ يَمِينُكَ﴾[الأحزاب:50]، ففي هذه الآيةِ دليلٌ على أنَّ النبيَّ -صلى الله عليه وسلم- له أن يتزوَّجَ بمن شاء من بناتِ عمِّه وبناتِ عمَّاته اللاتي هاجرنَ معه، فله أن يتزوَّجَ بمن شاء -صلى الله عليه وسلم-.

قالوا: إنَّ الآيةَ الثانيةَ نسختِ الآيةَ الأولى، ما الآيةُ الثانيةُ؟ وهي الآيةُ التي نزلتْ بعد تخييرِ النبيِّ -صلى الله عليه وسلم- لزوجاتِه.

فاللهُ -عز وجل- أمرَ نبيَّه -صلى الله عليه وسلم- أن يقولَ لزوجاتِه: ﴿إِنْ كُنْتُنَّ تُرِدْنَ اللهَ وَرَسُولَهُ وَالدَّارَ الْآخِرَةَ فَإِنَّ اللهَ أَعَدَّ لِلْمُحْسِنَاتِ مِنْكُنَّ أَجْرًا عَظِيمًا﴾[الأحزاب:29] وهذه تُسمَّى بآيةِ التخييرِ.

فخيَّرَ النبيُّ -صلى الله عليه وسلم- زوجاتِه، فبدأ بعائشةَ رضي الله عنها، وأخبرها بمرادِ اللهِ -عز وجل-، فما كان من عائشةَ إلا أن اختارتِ اللهَ ورسولَه والدارَ الآخرةَ، وتابعتْ عائشةُ رضي الله عنها سائرَ نساءِ النبيِّ -صلى الله عليه وسلم-، فاخترنَ اللهَ ورسولَه والدارَ الآخرةَ.

فلما اخترنَ اللهَ ورسولَه والدارَ الآخرةَ جازاهنَّ اللهُ -عز وجل- بأن منعَ النبيَّ -صلى الله عليه وسلم- من أن يتزوَّجَ عليهنَّ، فقال اللهُ -عز وجل-: ﴿لَا يَحِلُّ لَكَ النِّسَاءُ مِنْ بَعْدُ﴾[الأحزاب:52]، يعني: من بعدِ هذا التخييرِ، ﴿وَلَا أَنْ تَبَدَّلَ بِهِنَّ مِنْ أَزْوَاجٍ وَلَوْ أَعْجَبَكَ حُسْنُهُنَّ إِلَّا مَا مَلَكَتْ يَمِينُكَ وَكَانَ اللهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ رَقِيبًا﴾[الأحزاب:52].

فقالوا: إنَّ الآيةَ الثانيةَ وهي منعُ النبيِّ -صلى الله عليه وسلم- من الزواجِ ومن الزيادةِ على زوجاتِه ناسخةٌ للآيةِ الأولى التي يقولُ اللهُ -عز وجل- فيها: ﴿إِنَّا أَحْلَلْنَا لَكَ أَزْوَاجَكَ﴾[الأحزاب:50] إلى أن قال: ﴿وَبَنَاتِ عَمِّكَ وَبَنَاتِ عَمَّاتِكَ وَبَنَاتِ خَالِكَ وَبَنَاتِ خَالاتِكَ اللَّاتِي هَاجَرْنَ مَعَكَ﴾.

فقالوا: إنَّ هذه الآيةَ ناسخةٌ للآيةِ الأولى، وهذا قولُ بعضِ السلفِ، قولُ ابنِ عباسٍ، ومجاهدٍ، والضحاكِ، وقولُ ابنِ جريرٍ.

ولذلك الشيخُ قال: فالثانيةُ ناسخةٌ للأولى على أحدِ الأقوالِ.

وهناك قولٌ آخرُ رجَّحه ابنُ كثيرٍ -رحمه الله- وهو أنَّ اللهَ تباركَ وتعالى لم يحرِّمْ على نبيِّه -صلى الله عليه وسلم- أن يتزوَّجَ بغيرِ المذكوراتِ في الآيةِ إلى أن ماتَ.

وإنما ما ماتَ رسولُ اللهِ -صلى الله عليه وسلم- حتى أحلَّ اللهُ له النساءَ.

يعني: الآيةُ الثانيةُ ليست ناسخةً للأولى، لأنَّ الآيةَ الثانيةَ لو كانت ناسخةً للأولى لبقي لزوجاتِ النبيِّ -صلى الله عليه وسلم- مِنَّةٌ على رسولِ اللهِ -صلى الله عليه وسلم-.

ولكن عائشةُ رضي الله عنها تقول: «ما مات رسولُ اللهِ -صلى الله عليه وسلم- حتى أحلَّ اللهُ له النساءَ»، يعني: أحلَّ اللهُ -عز وجل- له بعد هذه الآيةِ أن يتزوَّجَ بمن شاء من النساءِ، وأن يزيدَ على هؤلاءِ النساءِ، ولكن النبيَّ -صلى الله عليه وسلم- لم يفعل، لم يتزوَّجْ رسولُ اللهِ -صلى الله عليه وسلم-

لماذا أحلَّ اللهُ -عز وجل- له ذلك؟ لتكونَ المِنَّةُ من رسولِ اللهِ -صلى الله عليه وسلم- على زوجاتِه، لا أن تكونَ المِنَّةُ من الزوجاتِ على رسولِ اللهِ -صلى الله

عليه وسلم-.

الشاهدُ أنَّ هذه الآيةَ والتي بعدها قد يُستدلُّ بها في واقعتينِ خاصتينِ على نسخِ الثانيةِ للأولى.

قال: فإن لم يمكنِ النسخ بالراجحِ إن كان هناك مُرجِّحٌ، ومثاله حديثُ ميمونةَ رضي الله عنها: أنَّ النبيَّ -صلى الله عليه وسلم- تزوَّجها وهو حلالٌ، وحديثُ ابنِ عباسٍ رضي الله عنه: أنَّ النبيَّ -صلى الله عليه وسلم- تزوَّجها وهو محرمٌ.

عندنا حديثان: الحديثُ الأولُ حديثُ ميمونةَ، تقول إنَّ النبيَّ -صلى الله عليه وسلم- تزوَّجها وهو حلالٌ، ما معنى وهو حلالٌ؟ يعني لم يكن مُحرِمًا -صلى الله عليه وسلم-.

وحديثُ ابنِ عباسٍ يقول: إنَّ النبيَّ -صلى الله عليه وسلم- تزوَّج ميمونةَ وهو محرمٌ.

والواقعتان في زواجٍ واحدٍ، وهو الزواجُ من ميمونةَ رضي الله عنها، الواقعتان متعارضتان؛ لأنَّ هذا يقول إنه تزوَّج وهو محرمٌ، وهذا يقول إنه تزوَّج وهو حلالٌ.

فالراجحُ الأولُ، هنا نرجِّحُ أنَّ النبيَّ -صلى الله عليه وسلم- تزوَّج ميمونةَ وهو حلالٌ.

ما المُرجِّحاتُ التي ترجِّحُ هذا القولَ؟

أولًا: لأنَّ ميمونةَ صاحبةَ القصةِ، وميمونةُ التي ذكرت أنَّ النبيَّ -صلى الله عليه وسلم- تزوَّجها وهو حلالٌ هي صاحبةُ القصةِ، وهي أدرى بها من غيرِها.

وثانيا: ولأنَّ حديثَها مُؤيَّدٌ بحديثِ أبي رافعٍ رضي الله عنه، فأبو رافعٍ يقول: إنَّ النبيَّ -صلى الله عليه وسلم- تزوَّج ميمونةَ وهي حلالٌ، وكنتُ الرسولَ بينهما، يعني الذي تولَّى ذلك هو أبو رافعٍ رضي الله عنه، فهو على درايةٍ تامَّةٍ بهذه القصةِ؛ لأنه كان الرسولَ بين النبيِّ -صلى الله عليه وسلم- وبين ميمونةَ.

وثالثا: أنَّ ابنَ عباسٍ كان صغيرًا في هذا الوقتِ، فلعله لم يضبطْ هذا الأمرَ، زواجُ النبيِّ -صلى الله عليه وسلم- لم يكن في حجِّ النبيِّ -صلى الله عليه وسلم-.

ورابعا: مما يؤيِّدُ هذا المرجِّحَ أنَّ النبيَّ -صلى الله عليه وسلم- نهى صراحةً عن أن ينكحَ المحرمُ أو يُنكحَ، فعندنا نهيٌ صريحٌ. فالقولُ بأنَّ النبيَّ -صلى الله عليه وسلم- تزوَّج وهو حلالٌ يوافقُ هذا النهيَ.

قال الشيخُ: فكيف نُوجِّهُ حديثَ ابنِ عباسٍ وهو في الصحيحين وغيرِهما؟

قال: المسألةُ سهلةٌ جدًا، فابنُ عباسٍ رضي الله عنهما لم يعلمْ أنه تزوَّجها إلا بعد أن أَحرمَ النبيُّ -صلى الله عليه وسلم-، فظنَّ أنه لم يتزوَّجها إلا بعد عقدِ الإحرامِ.

قال: وهذا يقعُ كثيرًا، فيكونُ اعتمدَ في نقلِ القضيةِ على ما فهمَ وإلا فإننا نعلم أنَّ ابنَ عباسٍ لم يتعمَّدِ الكذبَ، لكن هذا الذي فهمَه من القصةِ، وعلى كلِّ حالٍ فالراجحُ أنَّ النبيَّ -صلى الله عليه وسلم- تزوَّج ميمونةَ وهو حلالٌ، قبل أن يُحرمَ -صلى الله عليه وسلم-.

قال: فإن لم يوجد مُرجِّحٌ وجب التوقُّفُ، ولا يوجدُ له مثالٌ صحيحٌ.

لماذا؟ لأنَّ الشريعةَ لا تتعارضُ، الذي أنزلَ القرآنَ هو الذي أنزلَ السُّنَّةَ، فالقرآنُ

لا يُعارضُ السُّنَّةَ، وكذلك الذي أنزلَ السُّنَّةَ هو اللهُ -عز وجل-، فلا ينزلُ حديثًا أو حكمًا يعارضُ حكمًا آخرَ.

ولا نستطيعُ أن نجمعَ بين الحديثين، ولا أن نقولَ بنسخِ أحدِهما للآخرِ، ولا أن يوجدَ أيُّ مُرجِّحٍ نستطيعُ أن نُرجِّحَ أحدَ الحديثين على الآخرِ، وكذلك الآيةُ.

القسمُ الثالثُ: أن يكونَ التعارضُ بين عامٍّ وخاصٍّ.

هو ليه ورد؟ يعني ليه ذُكرَ هذا القسمُ أصلًا؟ وهو ليس حالةً منفصلةً بمعنى التعارضِ الحقيقيِّ، وإنما هو من بابِ الترتيبِ الأصوليِّ؛ لأنَّ التعاملَ مع العامِّ والخاصِّ له منهجٌ مستقلٌّ في دفعِ التوهُّمِ، وليس تعارضًا حقيقيًّا في نفسِه، بل الغالبُ فيه أنَّ الخاصَّ يُخصِّصُ العامَّ، فيزولُ الإشكالُ من أصلِه.

ذكرُ التوقُّفِ هذا من بابِ الافتراضِ، يعني لو وُجدَ دليلانِ تعارضا من كلِّ وجهٍ، فالواجبُ أن يتوقَّفَ، لأنَّ القسمةَ تكونُ كذلك، القسمةُ العقليةُ تكونُ كذلك: إمَّا أن نجمعَ، وإمَّا أن نقولَ بالنسخِ، وإمَّا أن نُرجِّحَ، وإمَّا أن نتوقَّفَ، صحيح، وإمَّا أن نتوقَّفَ.

والتوقُّفُ ها هنا بالنسبةِ للمجتهدِ، فالمجتهدُ هو الذي يتوقَّفُ، وأمَّا غيرُه من العامَّةِ فواجبٌ عليه أن يسألَ، واجبٌ عليه أن يسألَ.

فذكرُ هذا الأمرِ الرابعِ من بابِ إتمامِ القسمةِ.

سؤال: ....

الشيخ: لا يُوجدُ تعارضٌ بين دليلينِ من كلِّ وجهٍ، أصلًا الاستدلالُ لو كان في تعارضٍ بين الدليلين من كلِّ وجهٍ بطلَ العملُ بالدليلين؛ لأنَّ العملَ بأحدِ الدليلين يكونُ من بابِ الرأي، ومن بابِ الرأيِ المذمومِ؛ لأنه لو كان من بابِ

الرأيِ المحمودِ فلا يتوقَّفُ، أمَّا إذا تعارَضَ الدليلانِ من كلِّ وجهٍ فهذا يتوقَّفُ، واجبٌ عليه أن يتوقَّفَ.

الثالثُ: أن يكونَ التعارضُ بين عامٍّ وخاصٍّ، فيُخصَّصُ العامُّ بالخاصِّ.

قال: مثالُه قولُه -صلى الله عليه وسلم-: «فيما سقتِ السماءُ العُشرُ»، وقولُه: «ليس في دونِ خمسةِ أوسقٍ صدقةٌ»، فيُخصَّصُ الأولُ بالثاني، ولا تجبُ الزكاةُ إلا فيما بلغَ خمسةَ أوسقٍ.

عندنا دليلٌ عامٌّ فيه لفظٌ يدلُّ على العمومِ، ودليلٌ آخرُ في نفسِ المسألةِ خاصٌّ، ماذا نصنعُ؟ هل نعملُ بالعامِّ ونتركُ الخاصَّ؟ لا.

لماذا؟ لأنَّنا لو عملنا بالعامِّ وتركنا الخاصَّ لَأَهْدَرْنا دلالةَ الخاصِّ.

لو عملنا بالعامِّ وتركنا الدليلَ الخاصَّ لَأَهْدَرْنا أحدَ الأدلةِ، إنما ماذا نصنعُ؟ نعملُ بالخاصِّ فنُخصِّصُ به العامَّ، وهذا من بابِ الجمعِ بين الأدلةِ على وجهٍ يحققُ العملَ بهما جميعًا دون إلغاءٍ لأيِّ دليلٍ منهما.

إعمالُ الدليلين هذا من بابِ إعمالِ الدليلين.

قال: «فيما سقتِ السماءُ العُشرُ»، وقولُه: «ليس في دونِ خمسةِ أوسقٍ صدقةٌ»

أين العمومُ في قولِه -صلى الله عليه وسلم-: «فيما سقتِ السماءُ العُشرُ»؟ أين اللفظُ الذي يدلُّ على العمومِ؟ ما يعني: في كلِّ ما سقتْه السماءُ العُشرُ؛ لأنَّ «ما» اسمٌ موصولٌ، وهي تدلُّ على العمومِ.

إذًا مقتضى هذا الحديثِ أنَّ كلَّ ما نزل عليه ماءُ السماءِ فسقاه هذا الماءُ يجبُ أن نُخرجَ زكاتَه.

وهذا المقامُ من الزكاةِ هو العُشرُ، سواءً كان زرعَ قمحٍ، أو زرعَ شعيرٍ، أو زرعَ

ذرةٍ، أو زرعَ أيِّ شيءٍ، لماذا؟ لأنَّ عندنا «ما» تدلُّ على العمومِ، ففي كلِّ قدرٍ كلُّ ما نزل عليه ماءُ السماءِ يجبُ عليك أن تُخرج زكاتَه، لأنَّ اللفظَ عامٌّ.

ثم قال النبيُّ -صلى الله عليه وسلم-: «ليس فيما دون خمسةِ أوسقٍ صدقةٌ»، أي: ليس فيما هو أقلُّ من خمسةِ أوسقٍ صدقةٌ، فهذا حديثٌ يُخصِّصُ الحديثَ الأولَ.

فمن كان عنده زرعٌ، وهذا الزرعُ لم يبلغْ خمسةَ أوسقٍ، فليس عليه صدقةٌ.

القسمُ الرابعُ: أن يكونَ التعارضُ بين نصَّين، أحدُهما عامٌّ من وجهٍ أو أعمُّ من الآخرِ من وجهٍ وأخصُّ من وجهٍ، فله ثلاثُ حالاتٍ.

أي أن يكونَ الدليلُ الأولُ فيه عمومٌ وخصوصٌ، والدليلُ الثاني فيه عمومٌ وخصوصٌ، وبينهما تعارضٌ، فهذا كذلك له ثلاثُ حالاتٍ:

1- أن يقومَ دليلٌ على أن يُخصَّصَ عمومُ أحدِهما بالآخرِ، فيُخصَّصُ به.

فعندنا دليلان، دليلٌ عامٌّ من وجهٍ وخاصٌّ من وجهٍ، ودليلٌ آخرُ عامٌّ من وجهٍ وخاصٌّ من وجهٍ كقولِه تعالى: ﴿وَالَّذِينَ يُتَوَفَّوْنَ مِنْكُمْ وَيَذَرُونَ أَزْوَاجًا يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ وَعَشْرًا﴾[البقرة:234]، وقولِه تعالى: ﴿وَأُولَاتُ الْأَحْمَالِ أَجَلُهُنَّ أَنْ يَضَعْنَ حَمْلَهُنَّ﴾[الطلاق:4].

فالأولى خاصَّةٌ في المتوفَّى عنها، عامَّةٌ في الحاملِ وغيرها. فلو أنَّ امرأةً توفَّى عنها زوجُها، ما حكمُها؟ سواءً كانت حاملًا أو غيرَ حاملٍ حكمُها أنَّ عدتَها أربعةُ أشهرٍ وعشرٌ، سواءً كانت حاملًا أو غيرَ حاملٍ، لماذا؟ لأنَّ الدليلَ الأولَ عامٌّ في حالِ هذه المرأةِ، خاصٌّ في مسألةِ التوفِّي، يعني الموتَ. والآيةُ الثانيةُ قال اللهُ -عز وجل-: ﴿وَأُولَاتُ الْأَحْمَالِ أَجَلُهُنَّ أَنْ يَضَعْنَ حَمْلَهُنَّ﴾[الطلاق:4]، فهذه

الآيةُ الثانيةُ خاصَّةٌ في الحاملِ، عامَّةٌ في المتوفَّى عنها وغيرها.

الآيةُ الثانيةُ تقول: ﴿وَأُولَاتُ الْأَحْمَالِ﴾، إذًا هنا العمومُ في الحواملِ.

والخصوصُ في الحواملِ، والعمومُ في العدَّةِ سواءٌ كان متوفَّى عنها زوجُها أو غيرَ متوفَّى.

فهنا تعارضٌ بين الدليلين، ماذا نصنعُ؟ نُخصِّصُ العمومُ في الأولى بما جاء في تخصيصِ عمومِ الثانيةِ، وهو ماذا؟ أنَّ المرأةَ المتوفَّى عنها زوجُها تعتدُّ أربعةَ أشهرٍ وعشرًا ما لم تكن حاملًا، فعدتُها تنقضي بوضعِ الحملِ.

فلو مات زوجُها اليوم وكانت حاملًا ووضعتْ في الغدِ انقضتْ عدتُها.

وإذا لم تضعْ في الغدِ، تستمرُّ عدتُها إلى أن تضعَ، ولا تستمرُّ عدتُها إلى أن تنقضي المدةُ التي هي أربعةُ أشهرٍ وعشرٌ، وقد اختلفَ السلفُ، فمنهم من قال: تعتدُّ بأبعدِ الأجلينِ، لو وضعتْ بعد شهرين خلاص تنتظرُ الشهرين باقي الأربعةِ أشهرٍ وعشرٍ، ولو حملت فمات زوجُها فعليها أن تنتظرَ مدة حملها ثم بعد ذلك تنتهي عدتُها.

فجاءنا حديثُ رسولِ اللهِ -صلى الله عليه وسلم- يبين أنَّ المرأةَ تنقضي عدتُها بمجردِ وضعِها، وهو حديثُ سُبيعةَ الأسلميةِ رضي الله عنها فهذه المرأةُ كانت حاملًا، فتوفي زوجُها، فوضعتْ بعد ليالٍ من وفاةِ زوجِها، فأذن لها النبيُّ -صلى الله عليه وسلم- أن تتزوجَ.

قال: وعلى هذا فتكونُ عدةُ الحاملِ إلى وضعِ الحملِ، سواءٌ أكانت متوفَّى عنها أم غيرَ ذلك.

قال الشيخ: وهذا واضحٌ، ولكن لو لم يردْ هذا الدليلُ لقلنا: كلُّ واحدٍ

منهما يُخصَّصُ بعمومِ الأخرى إلا في التعارضِ، فنقولُ مثلًا: هذه الآيةُ فيها تعارضٌ فيما إذا مات الإنسانُ عن زوجةٍ وهي حاملٌ، فلا يمكنُ العملُ بعمومِ قوله: ﴿وَأُولَاتُ الْأَحْمَالِ أَجَلُهُنَّ أَنْ يَضَعْنَ حَمْلَهُنَّ﴾[الطلاق:4]، ولا بعمومِ قوله: ﴿وَالَّذِينَ يُتَوَفَّوْنَ مِنكُمْ وَيَذَرُونَ أَزْوَاجًا يَتَرَبَّصْنَ بِأَنفُسِهِنَّ أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ وَعَشْرًا﴾[البقرة:234]، لا يمكنُ العملُ لكنَّك إن عملتَ بالأولى: ﴿وَأُولَاتُ الْأَحْمَالِ﴾ ووضعتْ قبل أربعةِ أشهرٍ وعشرٍ، أُهملتْ الثانيةُ وهي: ﴿يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ﴾[البقرة:234]، وإن عملتَ بهذه الآيةِ: أربعةُ أشهرٍ، ولم تضعْ إلا بعد ستةِ أشهرٍ أُهملتِ الثانيةُ: ﴿وَأُولَاتُ الْأَحْمَالِ﴾.

ولهذا ذهب عبدُ اللهِ بنُ عباسٍ رضي الله عنهما وعليُّ بنُ أبي طالبٍ إلى أنَّ المتوفَّى عنها زوجُها إذا كانت حاملًا تعتدُّ بأطولِ الأجلينِ، إعمالًا للايتينِ كلِّ واحدةٍ على حدةٍ، أو كلِّ واحدةٍ على انفرادٍ.

وهذا هو الذي رجَّحه الشيخُ؛ حتى نعملَ بالدليلينِ ولا نهملَ ما يدلُّ عليه أحدُهما دون الآخرِ.

قال: فإن لم يقمْ دليلٌ على تخصيصِ عمومِ أحدِهما بالآخرِ عُمِلَ بالراجحِ.

قلنا: الآن نتكلمُ في دليلٍ عامٍّ من وجهٍ وخاصٍّ من وجهٍ وخاصٍّ من وجهٍ. ليس هناك دليلٌ على تخصيصِ أحدِهما بالآخرِ، يُعملُ بالراجحِ.

كمثل قولِ النبيِّ -صلى الله عليه وسلم-: «إذا دخل أحدُكم المسجدَ فلا يجلسْ حتى يُصلِّيَ ركعتين»، وقولِه -صلى الله عليه وسلم-: «لا صلاةَ بعدَ الصبحِ حتى تطلعَ الشمسُ، ولا صلاةَ بعدَ العصرِ حتى تغربَ الشمسُ».

فالحديثُ الأولُ خاصٌّ في تحيَّةِ المسجدِ، عامٌّ في الوقتِ، قال: «إذا دخل أحدُكم

المسجدَ فلا يجلسْ حتى يُصلِّيَ ركعتين»، إذًا النبيُّ -صلى الله عليه وسلم- يتكلَّمُ عن تحيَّةِ المسجدِ، فهو خاصٌّ في تحيَّةِ المسجدِ، عامٌّ في الوقتِ؛ لأنه أطلقَ، قال: «فلا يجلس»، يعني في أيِّ وقتٍ تدخلُ فيه المسجدَ فعليك أن تُصلِّيَ تحيَّةَ المسجدِ.

في الحديثِ الثاني: «لا صلاةَ» وهنا نكرةٌ في سياقِ النفيِ فتعمُّ كلَّ صلاةٍ، فهذا عامٌّ في كلِّ صلاةٍ، خاصٌّ في الوقتِ.

ما هذا الوقتُ؟ بعدَ الصبحِ حتى تطلعَ الشمسُ، ولا صلاةَ بعدَ العصرِ حتى تغربَ الشمسُ.

ماذا نصنعُ هنا؟ نُرجِّحُ، وهو أننا نُخصِّصُ عمومَ الثاني بالأولِ. ما عمومُ الثاني؟ عمومُ الثاني قال: «لا صلاةَ»، فنهى النبيُّ -صلى الله عليه وسلم- عن كلِّ صلاةٍ. فنُخصِّصُ هذا النهيَ بالحديثِ الأولِ، وهو تخصيصُه بتحيَّةِ المسجدِ. لماذا؟ يقولون: لأنَّ تخصيصَ عمومِ الثاني قد ثبتَ بغيرِ تحيَّةِ المسجدِ، فقد وجدنا النبيَّ -صلى الله عليه وسلم- الذي نهى عن كلِّ صلاةٍ بعد الصبحِ أو بعد العصرِ هو الذي أذن في صلاةٍ بعد الصبحِ وبعد العصرِ.

ولما نظرنا في هذه الصلواتِ وجدناها صلواتٍ ذاتَ سببٍ. وتحيَّةُ المسجدِ صلاةٌ ذاتُ سببٍ.

تحيَّةُ المسجدِ، فهذه الإضافةُ تدلُّ على أنَّ سببَ الصلاةِ دخولُ المسجدِ، فهي صلاةٌ ذاتُ سببٍ.

فالنبيُّ -صلى الله عليه وسلم- وجدناه مثلًا يقول لرجلينِ وجدهما جلسا في آخرِ المسجدِ بعد صلاةِ الصبحِ، فقال النبيُّ -صلى الله عليه وسلم- لهما: «ما منعكما

أن تُصَلِّيَا معنا؟» فقالا: يا رسولَ اللهِ صلَّينا في رحالِنا. وهذا الكلامُ كان بعد الانتهاءِ من صلاةِ الصبحِ، فقال النبيُّ -صلى الله عليه وسلم-: «إذا صلَّيتما في رحالكما ثم أتيتما مسجدَ جماعةٍ فصَلِّيَا معهم، فإنها لكما نافلةٌ».

إذن النبيُّ -صلى الله عليه وسلم- عمَّم في أيِّ وقتٍ تدخلُ المسجدَ فتجدُ فيه الجماعةَ منعقدةً، حتى ولو كنتَ صلَّيتَ هذه الصلاةَ فصَلِّ مع من يُصلِّي.

كذلك قال النبيُّ -صلى الله عليه وسلم-: «من نام عن صلاةٍ أو نسيها فليصلِّها إذا ذكرها».

فلو نمتُ عن صلاةِ العصرِ واستيقظتُ في الخامسةِ والنصفِ قبلَ المغربِ، أُصلِّي صلاةَ العصرِ الفائتةَ أم لا؟ أُصلِّي صلاةَ العصرِ الفائتةَ، لماذا؟ لأنها صلاةٌ ذاتُ سببٍ.

كذلك حديثُ البابِ الذي معنا في تحيَّةِ المسجدِ، فتحيَّةُ المسجدِ صلاةٌ ذاتُ سببٍ.

فكلُّ صلاةٍ ذاتِ سببٍ فإنَّها تُخصِّصُ هذا العمومَ.

أما الصلاةُ المطلقةُ، النافلةُ المطلقةُ فلا يجوزُ أن تُصلَّى في أوقاتِ النهيِ.

صلاةُ الكسوفِ: لو كُسفتِ الشمسُ في وقتِ النهيِ، تُصلَّى صلاةُ الكسوفِ ولا لا؟ تُصلَّى صلاةُ الكسوفِ. صلاةُ الاستسقاءِ؟ لا تُصلَّى في أوقاتِ النهيِ بالإجماعِ، نَقَلَ الإجماعَ الحافظُ ابنُ حجرٍ.

صلاةُ الاستسقاءِ لا تُصلَّى في أوقاتِ النهيِ، لماذا؟ لأنَّ عندهم مندوحةً أن يؤخِّروا الصلاةَ إلى أن يخرجَ هذا الوقتُ.

إذًا كثرةُ هذه المخصِّصاتِ تُضعِفُ العملَ بالعمومِ.

فلا يقول إنسان: النبيُّ -صلى الله عليه وسلم- نهى عن الصلاةِ في هذه الأوقاتِ، وهذا عمومٌ.

نقول: قد كثرتِ المخصِّصاتُ في سنةِ النبيِّ -صلى الله عليه وسلم- التي خصَّصت هذا العمومَ، فهذه الكثرةُ تُضعِفُ العمومَ.

فماذا نصنعُ؟ نُخصِّصُ هذا العمومَ بهذه المخصِّصاتِ، ويبقى العملُ بالعمومِ فيما لم تدخلْ فيه هذه الصورُ.

فلا نقول مثلًا: إذا كثرت المخصِّصاتِ فالعمومُ لا قيمةَ له، لا نقول هذا، بل يبقى العملُ بالعمومِ في غيرِ ذلك.

قال رحمه الله: وإن لم يقم دليلٌ ولا مُرجِّحٌ لتخصيصِ عمومِ أحدِهما بالآخرِ، وجب العملُ بكلِّ واحدٍ منهما فيما لا يتعارضان فيه، والتوقُّفُ في الصورةِ التي يتعارضان فيها.

لا يمكن أن يقعَ التعارضُ بين النصوصِ في نفسِ الأمرِ على وجهٍ لا يمكنُ فيه الجمعُ، ولا النسخُ، ولا الترجيحُ؛ لأنَّ النصوصَ لا تتناقضُ، والرسولَ -صلى الله عليه وسلم- قد بيَّن وبلَّغ، لكن قد يقعُ ذلك بحسبِ نظرِ المجتهدِ لقصورِه ، أمَّا في الشريعةِ فلا يقعُ.

بعد أن انتهى المصنِّفُ -رحمه الله- من بابِ التعارضِ، وبيَّن الطريقةَ الصحيحةَ في التعاملِ مع الأدلةِ التي ظاهرُها التعارضُ، ذكر بابًا آخر، وهو بابُ الترتيبِ بين الأدلةِ.

والأدلةُ الشرعيةُ لها وجهتان: الوجهةُ الأولى من حيثُ العملُ، فالأدلةُ الشرعيةُ من جهةِ وجوبِ العملِ بها في مرتبةٍ واحدةٍ، أي يجبُ أن نعملَ بالكتابِ

والسنةِ والقياسِ والإجماعِ، وكذلك الأدلةُ المختلف فيها التي كقولِ الصحابيِّ، وشرعِ من قبلِنا، والمصالحِ المرسلةِ، وغيرِ ذلك، فلا نُفرِّق في العملِ بين كتابٍ أو سنةٍ أو إجماعٍ أو قياسٍ.

لا نقول مثلًا كما يقول القرآنيون: إن العملَ بكتابِ اللهِ أما السُّنَّةُ فلا يُؤمَنُ على ناقليها من السهوِ والخطأِ والكذبِ، وبالتالي لا نعملُ بالسُّنَّةِ، أو نردُّ الإجماعَ أو القياسَ، فكلُّ هذا لا يصحُّ.

فهذه الأدلةُ من جهةِ العملِ يجبُ أن نعملَ بها كلها، وأمّا من جهةِ المنزلةِ والمرتبةِ فلا شكَّ أن أعلاها القرآنُ كلامُ اللهِ عزَّ وجلَّ، هو أعلاها في المنزلةِ وأعلاها في الثبوتِ، ثم سُنَّةُ النبيِّ ﷺ، ثم يتفرَّعُ عن الكتابِ والسنةِ الإجماعُ والقياسُ.

والمرادُ بترتيبِ الأدلةِ هاهنا أن نجعلَ كلَّ دليلٍ في مرتبتِهِ التي يستحقُّها.

قال -رحمه الله-: الترتيبُ بين الأدلةِ: إذا اتفقت الأدلةُ السابقةُ: الكتابُ والسنةُ والإجماعُ والقياسُ على حكمٍ، أو انفرد أحدُها من غيرِ معارضٍ، وجب إثباتُه.

وإن تعارضت وأمكن الجمعُ وجب الجمعُ، وإن لم يمكن الجمعُ عُمِلَ بالنسخِ إن تمت شروطُه.

هل من الممكن أن يكون هناك حكمٌ شرعيٌّ اتفق عليه الكتابُ والسُّنَّةُ والإجماعُ والقياسُ؟ نعم، كوجوبِ الصلاةِ.

وجوبُ صومِ رمضانَ، وحجِّ البيتِ، والبيعِ، وحرمةُ الربا، وحرمةُ المعازفِ، فهذه الأمورُ دلَّ على حكمِها الكتابُ والسنةُ والإجماعُ والقياسُ.

ويكفي أن نقول في بيانِ دليلِ الحكمِ أمرًا واحدًا من هذه الأمور؛ يعني دلَّ على ذلك الكتابُ أو السنةُ أو الإجماعُ أو القياسُ، ولكن تعدُّدَ هذه الأدلةِ وذكرَ هذه الأدلةِ مع بعضٍ يعطي الحكمَ قوةً؛ لأنك قد تقول: دلَّ على ذلك الكتابُ، فيقول قائلٌ: ولكن الكتابَ عارضته آيةٌ أخرى، أو عارضه حديثٌ.

فتقول: دلَّ على ذلك الإجماعُ، والإجماعُ حجةٌ قطعيةٌ لا يُعارَض، فتأتي بالدلالةِ على الحكمِ من الكتابِ والسنةِ والقياسِ والإجماعِ، وهذه الأربعةُ لا تتعارضُ في هذا الحكم.

كهذا المثالِ الذي ذكره الشيخُ -رحمه الله- على حِلِّ البيعِ.

دلَّ على ذلك الكتابُ، قال اللهُ عزَّ وجلَّ: ﴿وأحلَّ اللهُ البيعَ﴾[البقرة:275].

ودلَّ على ذلك سُنَّةُ النبيِّ ﷺ في مواطنَ كثيرةٍ، قال النبيُّ ﷺ: «البيِّعانِ بالخيارِ ما لم يتفرَّقا».

ودلَّ على ذلك الإجماعُ، فقد أجمع العلماءُ على جوازِ البيعِ، وليس فيه مُنازعٌ أبدًا، ولكن قد يتنازعون في أمورٍ: هل هذا مما يحلُّ أو مما لا يحلُّ؟ فروعٌ، أمّا الأصلُ فإن الأصلَ في البيعِ الحلُّ، فهذا أمرٌ مجمعٌ عليه.

ودلَّ على ذلك النظرُ الصحيحُ والاعتبارُ؛ لحاجةِ الناسِ إلى أن ينتفعَ بعضُهم من بعضٍ، فهذه المسألةُ، وهي حلُّ البيعِ، دلَّ عليه أمورٌ أربعةٌ: الكتابُ، والسنةُ، والإجماعُ، والقياسُ.

هنا يقول: إذا اتفقتِ الأدلةُ السابقةُ: الكتابُ والسنةُ والإجماعُ والقياسُ على حكمٍ وجب إثباتُ هذا الحكمِ، الحُكمُ بهذه الدلالاتِ المذكورةِ في هذه الأربعةِ.

وإن انفرد أحدُها من غيرِ معارضٍ وجب إثباتُه.

ما معنى هذا الكلام؟ أي إن دلَّ الكتابُ فقط على حكمٍ ، أو السنةُ فقط، أو الإجماعُ، ولم نعرف دليلَ الإجماعِ، اكتفى العلماءُ بنقلِ الإجماعِ، فلم نعرف الدليلَ على هذا الإجماعِ، ولكن ما من عالمٍ من علماءِ المسلمين إلا وينقل هذا الإجماعَ.

فإن دلَّ على هذا الحكمِ دليلٌ واحدٌ وجب علينا أن نثبتَ هذا الحكمَ.

إذن هنا مراتبٌ وهي كما يلي:

- أن تتفق الأدلةُ الأربعةُ.

- أن ينفرد أحدُها بالحكمِ دون معارضٍ.

من أين أخذنا أن الرجلَ لا يجوزُ له أن يجمعَ بين المرأةِ وعمتِها وخالتِها؟ بدليلٍ من سنةِ النبيِّ ﷺ فلا معارضَ له، فوجب أن نثبتَ الحكمَ بهذا الدليلِ.

إن تعارضت هذه الأدلةُ وأمكن الجمعُ وجب الجمعُ، وإن تعارضت ولم يمكن الجمعُ، فعندنا طريقان:

- وهو أننا إن علمنا المتقدِّمَ من المتأخِّرِ نستعملُ النسخَ.
- وإن لم نعلم المتقدِّمَ من المتأخِّرِ فنرجِّحُ بإحدى طرقِ الترجيحِ، وهي كثيرةٌ جدًا.ولذلك قال: وإن لم يمكن الجمعُ وجب الترجيحُ فيرجَّحُ من الكتابِ والسنةِ.

قال: إن لم يمكن النسخُ وجب الترجيحُ، فيُرجَّح من الكتابِ والسنةِ النصُّ على الظاهرِ.

لماذا النصُّ على الظاهر؟ لأن النصَّ لا يحتمل إلا معنىً واحدًا.

ذكر مثالًا على ذلك: زكاةُ الحُلِيِّ، هذه الزينةُ التي تلبسها المرأةُ، وهذه مما يكثر

السؤالُ فيها، وهي مسألةٌ خلافٌ بين أهلِ العلمِ.

فعندنا حديثٌ خاصٌّ في قصةِ المرأةِ التي أتت النبيَّ ﷺ، وفي يدِ ابنتِها مِسْكَتان غليظتان من ذهب، غَلِيظَتَان كذا تخان، فهذه، فهذه فأمر النبيُّ ﷺ بإخراجِ الزكاةِ عنها، حيث توعَّدها بالنارِ إذا لم تؤدِّ الزكاةَ.

قال: فهذا نصٌّ خاصٌّ، هذا نصٌّ في المسألةِ، النبيُّ ﷺ نصَّ وقال لها: أخرجي زكاةَ هاتين المسكتين.

والحديثُ العامُّ قوله ﷺ: «ما من صاحبِ ذهبٍ ولا فضةٍ لا يؤدي منها حقَّها» الحديثُ الذي في الصحيح، فهذا نصٌّ عامٌّ.

يقول: إذا أردنا أن نستدلَّ على إثباتِ الحكمِ، نستدلُّ بماذا؟ نقدِّم ماذا؟ نُقدِّم الخاصَّ، النصَّ الخاصَّ في المسألةِ.

لماذا؟ لأنه لا يحتمل إلا معنىً واحدًا.

أما النصُّ الثاني فهو ظاهرٌ في حكمِ المسألةِ، لماذا هو ظاهر؟ لأن المعارضَ يستطيع أن يقول: إن هذا العمومَ مخصوصٌ، ولا يستطيع أن يقول هذا الكلام في النصِّ الأول الذي خرج في عينِ المسألةِ.

النصُّ العامُّ يقول: «ما من صاحبِ ذهبٍ ولا فضةٍ» وهذا عامٌّ.

أين العمومُ فيه؟ ما فيه إلا من صاحبِ ذهبٍ ولا فضةٍ، فهذه نكرةٌ في سياق النفي فتعمّ.

فيقول: قد يكون له معارضٌ من ماذا؟ نصٌّ آخر، فهو ظاهرٌ في وجوبِ زكاةِ الحُليِّ.

أما النصُّ الخاصُّ فهذا نصٌّ في المسألةِ.

قال: والظاهرُ على المؤوَّل، وهذه مرتبةٌ أدنى، إذا يُقدَّم النصُّ على الظاهرِ، والظاهرُ على المؤوَّلِ.

ما هو الظاهر؟ ما احتمل معنيين، وهو في أحدهما أرجحُ من الآخر، فهذا يُقدَّم على المؤوَّل؛ لأن دلالةَ المؤوَّلِ دلالةٌ ضعيفةٌ.

كمثل ماذا؟ كمثل كلِّ آياتِ الصفاتِ الواردةِ في كتابِ اللهِ، وكذلك الأحاديثِ الواردةِ في سنةِ النبيِّ ﷺ، فهي ظاهرةٌ في إرادةِ المعنى الحقيقيِّ منها لا في تأويلِها. اللهُ عزَّ وجلَّ لما أثبت له العينين، ولما أثبت له اليدين، ولما أثبت له النبيُّ ﷺ في سنته الرجلَ أو القدمَ إلى غير ذلك من الصفات، أراد النبيُّ ﷺ المعنى الحقيقيَّ، الرجلَ المعروفةَ حقيقةً، ولكن ليس كمثله شيء الفرق بين الصفة والصفة، صفةُ الخالقِ والمخلوقِ كالفرق بين الذاتِ والذاتِ.

أما ظاهرُ الآياتِ فإن اليدَ يُقصد بها اليدُ الحقيقيةُ، اللهُ عزَّ وجلَّ له يدٌ، وله عينٌ، وله سمعٌ، وله قدمٌ، وله ما أثبته لنفسه من الصفاتِ، فهذا يُسمى بالظاهر.

لماذا نُجري الظاهر ونأخذ بالظاهر ونترك المؤوَّل؟ لأنه أرجحُ من المؤوَّل.

ما الدليلُ على رجحانِ الظاهرِ على المؤوَّل؟ أن النبيَّ ﷺ كان يقرأ هذه الآياتِ ولم يتعرض لتأويلِها ولو في مرةٍ واحدةٍ، وأن اللهَ عزَّ وجلَّ لم يأتِ في آيةٍ واحدةٍ يذكر أن المراد باليد هنا النعمةُ، أو المراد بالعين هنا الحفظُ والرعايةُ، أو أن العينَ ليست حقيقيةً، أو المراد بالرجل هنا الجماعةُ أو الفئةُ كما يقول المؤوِّلةُ وغيرُ ذلك.

فإجراءُ هذه النصوصِ على ظاهرِها، وقراءتُها هكذا دون أن يتعرض النبيُّ ﷺ لتفسيرِها، وكذلك الصحابةُ من بعده، دليلٌ على أن الأصلَ أن تُجرى هذه

النصوصُ على ظاهرِها، فنعملُ بالظاهرِ ونتركُ المؤوَّلَ إلا إذا كانت هناك قرينةٌ ترجِّحُ الرأيَ المؤوَّلَ أو المعنى المرجوحَ على المعنى الراجحِ.

كمثل ماذا؟ كمثل هذه المناظرةِ التي دارت بين أحمدَ والشافعيِّ فيما يُقال في العودِ في الهبةِ، أحمدُ يقول: لا يجوزُ للمرء إذا وهب أن يعودَ في هبته إلا إذا وهب الأبُ لابنه، لماذا؟ لأن النبيَّ ﷺ قال: «العائدُ في هبتِه كالكلبِ يعود في قيئه»

فالشافعيُّ ماذا قال؟ قال: وهل يُحرَّم على كلبٍ أن يعودَ في قيئه؟ إذاً الشافعيُّ عارض بالحديث، ظاهرُ الحديثِ أن حقًّا الكلبَ لا يجوز له أن يعودَ في قيئه.

فصار رأيُ الشافعيِّ ماذا؟ ظاهرًا، ورأيُ أحمدَ مرجوحًا.

فماذا قال أحمدُ؟ قال: ولكنه قال في آخرِ الحديث: «ليس لنا مثلُ السوء»، فهذا مثلُ السوء، فانقلبَ الرأيُ المرجوحُ راجحًا، وكذلك في قولِ اللهِ عزَّ وجلَّ: ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ﴾[المائدة:3]، الظاهرُ ماذا؟ أن الميتةَ تُحرَّمُ كلها حتى مسُّ الميتةِ، حتى الجلودُ.

فلما جاءت قرينةٌ خارجيةٌ وهي أن النبيَّ ﷺ أذن لنا أن ننتفعَ بإهابِها إذا دُبِغَ، فصار القولُ المرجوحُ وهو الانتفاعُ بشيءٍ منها صار راجحًا، والظاهرُ الذي هو عدمُ الانتفاعِ بكلِّ شيءٍ من الميتةِ صار مرجوحًا، فالأصلُ العملُ بالظاهرِ، ويُقدَّم على المؤوَّلِ إلا إذا كانت هناك قرينةٌ.

والمنطوقُ على المفهومِ يُقدَّمُ المنطوقُ، الذي هو ما دلَّ عليه اللفظُ في محلِّ النطقِ، يعني الشارعُ نطق بالحكمِ على المفهومُ، المفهومُ ما دلَّ عليه اللفظُ لا في محلِّ النطقِ، أنت تفهم هذا الحكم، لم ينطق الشارعُ بهذا الحكم، ولكن أنت

تفهم هذا الحكم بمفهومِ المخالفةِ.

فالمنطوقُ يُقدَّم على ماذا؟ على المفهومِ.

المنطوقُ يُقدَّم على المفهومِ.

كمثل ماذا؟ كمثل قولِ النبيِّ ﷺ: «إنَّ الماءَ طَهورٌ لا يُنجِّسُه شيءٌ».

هذا نَصٌّ، وهذا عمومٌ: «لا يُنجِّسُه شيءٌ» إلا ما غلب عليه التغيُّرُ في لونه أو ريحه أو طعمه.

ما المعنى أو الحكمُ الذي يُؤخَذ من هذا النطق؟ أن الأصلَ في الماءِ أنه طاهرٌ ما لم يتغيَّر، قلَّ أو كثر، ما دام لم يتغيَّر.

هناك حديثٌ آخر، وهو حديثُ ابنِ عمرَ، من قولِ النبيِّ ﷺ: «إذا بلغ الماءُ قلتين لم ينجُسْ» أو: «إذا بلغ الماءُ قُلَّتَيْنِ لم يَحْمِلِ الخَبَثَ».

ما هو المفهوم؟ مفهومُ المخالفةِ من هذا الحديث أنَّه إذا كان أقلَّ من قلتين فقد يحملُ الخَبَثَ، وبالتالي أخذ بعضُ العلماءِ من ذلك أن الماءَ إذا كان أقلَّ من قلتين وسقط فيه شيءٌ من النجاسةِ وإن لم يتغير طعمُه أو لونُه أو ريحُه فإنه لا يجوز استعمالُه.

ولكن نُقدِّمُ المنطوقَ؛ لأن دلالتَه أصرحُ من هذا المفهومِ، فالأصلُ في كلِّ ماءٍ أنه طاهرٌ ما لم يتغير طعمُه أو لونُه أو رائحتُه، كذلك يُقدَّم المثبتُ على النافي يعني عندنا حديثٌ أثبت حكمًا، وعندنا حديثٌ نفى حكمًا، الذي يُقدَّم هو الذي أثبت؛ لأن معه زيادةَ علمٍ، هذا دليلٌ على أنه رأى بخلافِ الذي نفى، يعني قابلتُ إنسانًا خارجَ المسجدِ فقلتُ له: الشيخُ عليٌّ موجودٌ في المسجد، قال: ليس موجودًا في المسجد، ثم قابلتُ الشيخَ محمدًا خارجَ المسجد، فقلتُ: الشيخُ عليٌّ موجودٌ في

المسجد؟ قال: نعم، الشيخُ عليٌّ موجودٌ في المجلس في المسجد، يجلس على الكرسي ويمسك الكتاب ويستمع إلى الدرس.

نأخذ بقولِ مَن؟ قولُ المثبتِ؛ لماذا؟ لأن معه زيادةَ علمٍ.

وبالتالي رجَّح العلماءُ جوازَ البولِ قائمًا إذا أُمِنَ عدمُ ارتدادِ الماءِ أو النجاسةِ إليه.

استدلُّوا بماذا؟ بحديثِ حذيفةَ -رضي الله عنه- أن النبيَّ ﷺ أتى سِباطةَ قومٍ فبال قائمًا.

وعائشةُ -رضي الله عنها- ماذا تقول؟ قالت: «من حدَّثكم أن رسولَ اللهِ ﷺ بال قائمًا هذا كذبٌ».

عائشةُ تروي ما رأت، لم ترَ النبيَّ ﷺ بال قائمًا، وحذيفةُ رأى النبيَّ ﷺ بال قائمًا.

وبهذا الحديث استدلَّ العلماءُ على وجود أو جواز هذه المراحيض التي توجد في المساجد، عملاً بهذه القاعدة.

كذلك عندنا صيامُ عشرِ ذي الحجة، عندنا حديثٌ مُثبِتٌ وحديثٌ نافٍ.

الحديثُ الذي يثبت: عن بعضِ زوجاتِ النبيِّ ﷺ أنه كان يصوم تسعَ ذي الحجة أو عشرَ ذي الحجة.

وعائشةُ تقول: ما رأت النبيَّ ﷺ صام هذه قطُّ.

فنأخذ بقولِ مَن؟ نأخذ بقولِ المثبت؛ لأن معه زيادةَ علمٍ.

وكذلك نقدِّم الناقلَ عن الأصلِ على المُبقي عليه؛ لأن الناقلَ كذلك معه زيادةُ

علمٍ.

كالحديثِ الذي سبق معنا: «من مسَّ ذكرَه فليتوضأ»

وحديثُ: «وهل هو إلا بَضْعَةٌ منك».

فإن لم نُجمِع ماذا نصنع؟ نقول: حديثُ بُسْرٍ مُقدَّمٌ على حديثِ طَلْقٍ.

ليه؟ لأن حديثَ طلقٍ ليس نافيًا، حديثُ طلقٍ يُثبِتُ حكمًا، وهو الأصلُ أن الذكرَ بَضْعَةٌ منك، وأنه ليس عليك أن تتوضأ، وهذا هو الأصل.

ما هو الأصل؟ الأصلُ عدمُ التكليف، لأن التكليفَ بالوضوءِ أمرٌ تكليفيٌّ، والأصلُ أن الإنسان غيرُ مُكلَّفٍ ما لم يرد دليلٌ من الكتابِ والسنةِ.

فلما جاء في حديثِ بُسْرٍ أن النبيَّ ﷺ أمر بالوضوء، فهذا ناقلٌ عن الأصل، فيُقدَّم الناقلُ على الأصلِ، قلنا: هذا ما لم نستطع الجمعَ بين الحديثين.

وكذلك من طرقِ الترجيح أن يُقدَّم العامُّ المحفوظُ على غيرِ المحفوظِ.

ما معنى العامِّ المحفوظ؟ يعني الذي لم يدخله تخصيصٌ، يُقدَّم على العامِّ غيرِ المحفوظِ.

ما معنى غيرِ المحفوظ؟ الذي دخله تخصيصٌ.

لماذا؟ لأن دخولَ التخصيصِ يُضعِفُ من دلالةِ العمومِ، فيُسمَّى العامُّ الذي لم يدخله تخصيصٌ بالعامِّ المحفوظِ.

لماذا سُمِّيَ بالعامِّ المحفوظِ؟ قالوا: لأنه بمنزلةِ السور، كأن هذا العامَّ حوله سورٌ، فطالما أن هذا السورَ سليمٌ فهذا يُسمى بالعامِّ المحفوظِ، أو كأن المكانَ محفوظٌ.

أما إذا دخله التخصيصُ فكأنها حدثت ثُلْمَةٌ في هذا السورِ، فضعُفَ مثالُ ماذا؟

المثالُ ذكرناه قبل ذلك.

عندنا عامٌّ: «لا صلاةَ بعدَ الصبحِ ولا صلاةَ بعدَ العصرِ»، بعدَ الصبحِ حتى تشرقَ الشمسُ، وبعدَ العصرِ حتى تغربَ الشمسُ.

هذا عامٌّ في ماذا؟ عامٌّ في الصلاةِ؛ «لا صلاةَ» هذه نكرةٌ في سياقِ النفي فتعمُّ وخاصٌّ في الوقتِ: بعد صلاةِ الصبحِ أو بعد صلاةِ العصرِ.

وعندنا حديثٌ آخر في عمومٍ أيضًا: قولُ النبيِّ ﷺ: «إذا دخل أحدُكم المسجدَ فلا يجلسْ حتى يركعَ ركعتين».

هذا حديثٌ عامٌّ أيضًا، عامٌّ في ماذا؟ عامٌّ في الوقتِ، خاصٌّ في الصلاةِ، في أيِّ وقتٍ تدخلُ المسجدَ فعليك أن تركعَ ركعتين، وخصَّ من ذلك الصلواتُ التي هي تحيةُ المسجدِ.

تعارضَ العامَّان، أيُّهما يُقدَّم؟ يُقدَّم العامُّ المحفوظُ على العامِّ غيرِ المحفوظِ.

إيه العامُّ غيرُ المحفوظ؟ قولُ النبيِّ ﷺ: «لا صلاةَ»، هذا عامٌّ غيرُ محفوظٍ، لماذا؟ لأنه كثرت مخصصاتُه في الكتابِ أو في سنةِ النبيِّ ﷺ كثيرٌ من الأدلةِ تدلُّ على أن النبيَّ ﷺ صلى في وقتِ النهيِ، أو أذن في الصلاةِ في وقتِ النهيِ، كقولِ النبيِّ ﷺ للرجلين اللذين أتيا المسجدَ فجلسا خلف المصلين، فقال النبيُّ ﷺ: «ما منعكما أن تصليا؟» وهذا كان في صلاةِ الصبحِ معنا.

فقال: يا رسولَ اللهِ صلينا في رحالِنا، فقال النبيُّ ﷺ: «إذا صليتما في رحالِكما ثم أتيتما مسجدَ جماعةٍ فصلّيا معهم فإنها لكما نافلةٌ»، وهذا معناه أنه لو صلى معهم هيصلي في وقتِ النهيِ.

وكذلك الإنسانُ لو طاف حول الكعبةِ في وقتِ النهيِ يُصلِّي ركعتي الطوافِ، هتمنعه؟ لا، يُصلِّي ركعتي الطوافِ خلفَ المقامِ كذلك في وقتِ النهيِ.

وكذلك إذا نام عن صلاةٍ أو نسيها يُصلِّيها إذا ذَكَرها، وقد يتذكَّرها بعد صلاةِ الصبحِ أو بعد صلاةِ العصرِ، وهذا يكون في وقتِ النهيِ.

آخرُ حاجةٍ قال: ومن كانت صفاتُ القبولِ فيه أكثرُ على ما دونه، يعني يُقدَّم من كانت صفاتُ القبولِ فيه أكثرُ.

كمثل ماذا؟ كمثل جهةِ السندِ مثلًا، حديثٌ جاء في البخاريِّ ومسلمٍ يُقدَّم على غيرِه، رواه رواته أوثقُ، يُقدَّم على هذا يرويه ثقةٌ وهذا يرويه صدوقٌ، يُقدَّم على روايةِ الصدوقِ.

وكذلك صاحبُ القصةِ على غيرِه، كما سبق معنا حديثُ من زواجِ النبيِّ ﷺ من ميمونةَ.

نُقدِّم حديثَ ميمونةَ؛ لماذا؟ لأنها صاحبةُ القصةِ.

زد على ذلك أن رافعًا ذكر أن النبيَّ ﷺ تزوَّج ميمونةَ وهو حلالٌ، وكان الرسولُ بينهما، فهذا يُقدَّم على حديثِ ابنِ عباسٍ.

ويُقدَّم الإجماعُ القطعيُّ على الظنيِّ، وكذلك القياسُ الجليُّ على الخفيِّ؛ لأن الدلالةَ أقوى.

والعلماءُ ذكروا أكثرَ من مئةِ طريقة للترجيح.

فهذا من ترتيبِ الأدلةِ والجمعِ بين الأدلةِ أو تقديمِ بعضها على بعضٍ.

ولم يبقَ لنا إلا بابان في هذا الكتاب، أسألُ اللهَ عزَّ وجلَّ أن يُتمَّ علينا، وصلِّ اللهم وسلِّم وبارك على محمدٍ وعلى آلِه وصحبِه وسلَّم.

قال المصنِّفُ رحمه الله: المفتي والمستفتي.

هذا بابٌ مهمٌّ جدًا؛ إذ قد سبق في بدايةِ هذه الرسالةِ الكلامُ عن أنَّ موضوعَ أصولِ الفقهِ هو الأدلةُ الكليةُ وكيفيةُ الاستفادةِ منها، وحالُ المستفيدِ، والمستفيدُ هو طالبُ الحكمِ من الدليلِ، وهو المفتي، وكذلك فتواهُ تعودُ على المستفتي، فكان لا بدَّ من الكلامِ على كلٍّ منهما.

والأصلُ في الفتوى أنها اسمُ مصدرٍ بمعنى الإفتاءِ، وتُجمعُ على فتاوى وفتاوي.

والفتوى هي الجوابُ عن السؤالِ وبيانُ المشكلِ من الأحكامِ، وكذلك هي بمعنى الإبانةِ، قال تعالى: ﴿وَيَسْتَفْتُونَكَ فِي النِّسَاءِ قُلِ اللهُ يُفْتِيكُمْ فِيهِنَّ﴾[النساء:127]، يعني: يبيِّن لكم الحكمَ الشرعيَّ فيهنَّ.

والأصلُ في الفتوى كذلك أنها من فروضِ الكفايةِ، إذا قام بها البعضُ سقط الإثمُ عن الجميعِ، وفروضُ الكفايةِ لا بدَّ من وجودِ من يقوم بها بين المسلمين. وقد تصبحُ الفتوى فرضَ عينٍ إذا لم يوجد غيرُ هذا المفتي، فإن لم يوجد غيرُ هذا المفتي صار الإفتاءُ في حقِّه فرضَ عينٍ، وكذلك إذا سُئل في مسألةٍ، وكان لا يجوز له أن يؤخِّر البيانَ فيها، فهذا كذلك يصير الإفتاءُ في حقِّه فرضَ عينٍ.

وهذا البابُ بابٌ خطيرٌ جدًا، بابُ الإفتاءِ؛ ولذلك العلماءُ وضعوا له شروطًا، بيَّنوا فيها متى يجوزُ للرجلِ أن يُفتي، ومتى يحرمُ عليه أن يتصدَّرَ لهذا البابِ؛ لأنَّ المفتي كما قالوا: مُوقِّعٌ عن اللهِ تعالى.

وابنُ القيمِ له كتابٌ قيِّمٌ يسمى: [إعلامُ الموقِّعينَ عن ربِّ العالمين]، كأن المفتي يوقِّعُ عن اللهِ عزَّ وجلَّ، ويُخبرُ بفتواه هذه عن حكمِ اللهِ تبارك وتعالى، فلا

يجوزُ لأيِّ إنسانٍ أن يتصدَّرَ لهذا البابِ، وأن يتكلَّمَ في الحلالِ والحرامِ، وما يجوزُ وما لا يجوزُ إلا عن علمٍ ودينٍ وتقوى وورعٍ.

هذا في مسائلَ تتعلَّقُ بالصيامِ والصلاةِ والزكاةِ وغيرُ ذلك، فضلًا عن النوازلِ التي تنزلُ بالأمَّةِ، التي لا يتكلمُ فيها إلا الأئمةُ أو المجتهدون أو من ينقلُ عنهم هذه الفتاوى.

أما أن يتصدَّر كلُّ أحدٍ ليتكلمَ في دينِ اللهِ عزَّ وجلَّ في هذه النوازلِ بما يراه أو بما تمليه عليه عاطفتُه أو يمليه عليه تعصُّبُه لمذهبه أو لجماعته، فهذا بابٌ خطيرٌ جدًا، وهو من الأبوابِ المؤدِّيةِ للنارِ عياذًا باللهِ.

فمن أجلِ كلِّ ذلك عقد المصنِّفُ هذا البابَ يتكلمُ فيه عن المفتي والمستفتي.

قال: المفتي هو المُخبِرُ عن الحكمِ الشرعيِّ، والمفتي اسمُ فاعلٍ من أفتى، وهذا الاسمُ موضوعٌ لمن قام للناسِ بأمرِ دينِهم.

فمن توفَّرت فيه الشروطُ التي وضعها العلماءُ فيمن يتصدَّرُ في هذا البابِ يُسمَّى مُفتيًا. فالمفتي هو المُخبِرُ، وهذا يبيِّن لنا أنَّ الفتوى من بابِ الإخبارِ، الفتوى من بابِ الإخبارِعن حكمِ اللهِ عزَّ وجلَّ، هو المُخبِرُ عن الحكمِ الشرعيِّ، إذًا يُقصدُ بقوله: المفتي ها هنا، الـمفتي الشرعيُّ الذي يتكلَّمُ في النواحي الشرعيةِ، وإلا فلو نظرنا لها من جهةِ اللغةِ فالذي يتكلَّمُ في النحوِ كذلك أو في البلاغةِ أو في غيرها من الفروعِ ويفتي مَن سأل عن مسألةٍ من المسائلِ في ذلك فإنه يُسمَّى كذلك مُفتيًا، ولكن المقصودَ ها هنا المفتي الشرعيُّ.

وأما المستفتي فهو السائلُ عن الحكمِ الشرعيِّ، هذا الرجلُ الذي يأتي ليسألَ عن الحكمِ الشرعيِّ: ما حكمُ هذه المسألةِ؟ هل هي حلالٌ أم حرامٌ؟ فهذا يُسمَّى

بالمستفتي، من الفعلِ: استفتى، يعني طلبَ الفتوى وطلبَ بيانَ الحكمِ الشرعيِّ.

هل هناك فرقٌ بين المفتي والقاضي؟

هناك فرقٌ بين المفتي والقاضي؛ فالقاضي يَمتازُ عن المفتي بأمرينِ:

- أمَّا الأمرُ الأولُ: فهو الفصلُ والإلزامُ، فحكمُ القاضي مُلزِمٌ، ينبغي أن يُلتزمَ به، بخلافِ فتوى المفتي فإنها ليست بمُلزِمةً.

فأنت تسألُ المفتي وهو يُفتيك بالمسألةِ، فإمَّا أن تأخذَ بالحكمِ وبالفتوى وإمَّا أن تتركَها.

أمَّا إذا رُفِعت المسألةُ إلى القاضي فإن قضاءَه وفتواه مُلزِمةٌ، ومن ثم قالوا: إن قضاءَ القاضي يرفعُ النزاعَ. فلو أنَّ رجلينِ اختصما إلى القاضي ففصلَ بينهما، فإن هذا يرفعُ النزاعَ ويصيرُ الحقُّ إلى مَن قضى له القاضي على حسابِ الآخرِ.

بخلافِ المفتي فإنه يُفتي وفتواه قد لا ترفعُ النزاعَ، إن أُخِذَ بها رُفعَ النزاعُ، وإلا لم يُرفعْ النزاعُ، ففتوى المفتي غيرُ مُلزِمةٍ.

وهذا يُردُّ به على مَن شَنَّعوا على الشيخِ الألبانيِّ رحمه الله لما سأله بعضُ الفلسطينيينَ عن حالِهم بسببِ الاحتلالِ، لا يستطيعون صلاةً ولا إقامةً للشعائرِ ولا غيرَ ذلك.

فالشيخُ الألبانيُّ قال: إن كان حالُكم هكذا فالذي أنصحُ به وأراه أن تُهاجروا من هذا المكانِ إلى مكانٍ تستطيعون فيه أن تُقيموا شعائرَكم وعبادتكم.

فبعضُ مَن عنده زيغٌ اتَّهم الشيخَ الألبانيَّ بالعمالةِ وأنه يُفتي لصالحِ اليهودِ

، وهذا لا شكَّ من الضلالِ المبينِ؛ لأنَّ الشيخَ الألبانيَّ آخر أمرِه أنه أفتى بفتوى، وفتواه غيرُ مُلزِمةٍ، ثم الأمرُ الثاني: الشيخُ الألبانيُّ له حُجَّةٌ في ذلك، فالنبيُّ صلى الله عليه وسلم وأصحابُه لما لم يستطيعوا إقامةَ الشعائرِ في مكةَ التي هي أحبُّ بلادِ اللهِ إلى اللهِ، أمرهم النبيُّ صلى الله عليه وسلم أن يهاجروا، وهذا ليس بمنسوخٍ.

فالشيخُ الألبانيُّ لما أفتى لم يكن مُلزِمًا لهم بهذا الحكمِ.

فالشاهدُ أن الفرقَ بين المفتي والقاضي أنَّ قضاءَ القاضي مُلزِمٌ بخلافِ فتوى المفتي

- الأمر الثاني: قضاءُ القاضي يرفعُ النزاعَ.

والشيخُ بعد ذلك ذكر أمرينِ: أمَّا الأمرُ الأولُ فهو في شروطِ جوازِ الفتوى، والثاني في شروطِ وجوبِ الفتوى.

والفرقُ بين الأمرينِ أنَّ شروطَ جوازِ الفتوى: إن تخلَّف شرطٌ منها فإنه يحرمُ على المرءِ أن يُفتي.

شروطُ جوازِ الفتوى يعني أن هذه الشروطَ إن توفَّرت في المرءِ فله أن يُفتي وله أن يتصدَّرَ، وإن تخلَّف شرطٌ من هذه الشروطِ حَرُمَ عليه أن يفتي ويتكلَّمَ في دينِ اللهِ عزَّ وجلَّ.

وأمَّا الشروطُ التي سيذكرها بعد ذلك، وهي شروطُ وجوبِ الفتوى، يعني: متى يكونُ لزامًا على المفتي أن يُجيبَ السائلَ؟ متى يكونُ لزامًا على المفتي أن يُجيبَ السائلَ ولا يجوزُ له أن يتخلَّفَ عن الجوابِ؟

فبدأ رحمه الله بالكلامِ عن الشروطِ التي هي لجوازِ الفتوى، قال منها:

- أن يكونَ المفتي عارفًا بالحكمِ يقينًا أو ظنًّا راجحًا، وإلا وجبَ عليه التوقُّفُ.: يُسأل عن مسألةٍ من المسائلِ، إمَّا أن يكونَ عارفًا بحكمِ هذه المسألةِ يقينًا يقطعُ بحكمِ هذه المسألةِ، قد يكون الدليلُ ظاهرًا أو نصًّا في المسألةِ، أو تكون المسألةُ عليها إجماعٌ وغير ذلك، أو ليس عنده خلافٌ في المسألةِ، أو الخلافُ ضعيفٌ، فهذا يقطعُ بحكمِ المسألةِ.

أو أن يكون الحكمُ عنده من الظنِّ الراجحِ؛ فهو يعلم أن في المسألةِ خلافًا، ولكن الذي يغلب على ظنِّه ويترجَّح عنده أن الحكمَ في المسألةِ هكذا.

يعني مثلًا سُئل عن التعاملِ مع البنوكِ، هل يجوزُ له أن يتعاملَ مع البنوكِ؟ فقال: لا يجوزُ، وقطعَ بذلك.

وسُئل عن الوضوءِ من لحومِ الإبلِ، هل يجوزُ للمرءِ إذا أكل لحمَ الإبلِ أن يُصلِّي؟ فالراجحُ عنده، الذي غلب على ظنِّه، أنه لا بدَّ أن يتوضَّأ، وأن لحومَ الإبلِ ناقضةٌ للوضوءِ، فهو يُفتي على ما غلب على ظنِّه واطمأنت إليه نفسُه.

فإمَّا أن يكونَ قاطعًا بالحكمِ، وإمَّا أن يكونَ عنده غلبةُ ظنٍّ في رجحانِ هذا الحكمِ، فإن لم تكن الأولى ولا الثانيةُ وجب عليه أن يتوقَّفَ، ووجب عليه ألَّا يُفتي في دينِ اللهِ تبارك وتعالى.

والفرقُ بين اليقينِ وبين غلبةِ الظنِّ أن غلبةَ الظنِّ مبناها على الاجتهادِ؛ فهو نظرٌ في المسألةِ ونظرٌ في الخلافِ الواردِ في المسألة، وترجَّح له حكمٌ على حكمٍ، فيجب عليه أن يتوقَّفَ إن لم يعرف حكمَ المسألةِ.

ولذلك ورد عن مالكِ بنِ أنسٍ رحمه الله، وهو أحدُ الأئمَّةِ الأربعةِ، وهو إمامُ دارِ الهجرةِ، وكان آيةً في متابعةِ السنَّةِ وفي العلمِ والفقهِ، ومع ذلك جاءه رجلٌ من

بلادِ خُراسانَ، سأله عن مسائلَ كثيرةٍ، فقال في كثيرٍ منها: لا أدري.

فقال له الرجلُ: فماذا أقولُ لأهلِ خُراسانَ إذا رجعتُ إليهم؟ قال: قل لهم إنَّ مالكًا يقول: لا أدري، قل لهم مالكٌ يقول: لا أدري.

وهذا لا يعيبُ الإمامَ مالكًا أن يُقال: إن مالكًا رحمه الله أجاب في مسألةٍ من المسائلِ بلا أدري، أمَّا الذي يعيبُ المرءَ أن يُجيبَ بلا علمٍ ثم يقفَ بين يدي اللهِ عزَّ وجلَّ يومَ القيامةِ فيُسأل: لمَ أفتيتَ بهذه الفتوى ولم تكن عالمًا بها؟

وللأسفِ الشديدِ، بعضُ طلبةِ العلمِ إذا سُئل في مسألةٍ ما ولم يكن عنده علمٌ فيها، يستنكفُ من أن يقولَ: لا أدري.

واللهِ لا يعيبُ المرءَ أن يقول: لا أدري، بل هذه مما تجعلُ الثقةَ في علمِ هذا الطالبِ؛ لأن السائلَ يعلمُ أن هذا المجيبَ لا يجيبُ على مقتضى هواه، ولا على ما تمليه عليه الأهواءُ، وإنما لا بدَّ أن يرجعَ وينظرَ ويُحرِّرَ ويسألَ، فالإنسانُ عليه ألَّا يزيغَ في هذا البابِ، نسألُ اللهَ العافيةَ.

إذاً: الأمرُ الأولُ من شروطِ الفتوى، شروط جوازِ الفتوى، أن يكونَ عارفًا بالحكمِ يقينًا أو عنده ظنٌّ راجحٌ.

- الأمرُ الثاني: أن يتصوَّرَ المسألةَ أو السؤالَ تصورًا تامًّا ليتمكَّن من الحكمِ عليه؛ فإنَّ الحكمَ على الشيءِ فرعٌ عن تصوُّرِه.

فإن أشكلَ عليه معنى كلامِ المستفتي سألَه عنه، وإن كان يحتاجُ إلى تفصيلٍ استفصله أو ذكر التفصيلَ في الجوابِ.

فإذا سُئل عن امرئٍ هلك عن بنتٍ وأخٍ وعمٍّ شقيقٍ، فليَسألْ عن الأخ: هل هو لأمٍّ أم لا؟ أو يفصِّلَ في الجوابِ؛ فإن كان لأمٍّ فلا شيء له،

والباقي بعد فرضِ البنتِ للعمِّ، وإن كان لغيرِ أمٍّ فالباقي بعد فرضِ البنتِ له، ولا شيء للعمِّ وهكذا: أن يتصوَّرَ السؤالَ تصورًا تامًّا ليتمكَّن من الحكمِ عليه.

لا بدَّ إذا سُئل أن تكونَ صورةُ السؤالِ حاضرةً في ذهنِه، يستطيع أن يتصورَها؛ لماذا؟ لأنه لن يستطيع أن يحكمَ إلا بعد أن يتصورَها، ولذلك العلماءُ قالوا: إن الحكمَ على الشيءِ فرعٌ عن تصوُّره، أي أنني إذا سألتك مثلًا: ما حكم الصلاة؟ لن تستطيع أن تقول: إن الصلاة واجبة، إلا إذا كان في ذهنك معنى "الواجب"، أن لم تكن تعرف معنى الواجب: وهو الذي يُثاب فاعله ويُعاقب تاركه، أو طلبه الشارع طلبًا جازمًا.

إن لم يكن في ذهنك معنى هذا الحكم، وإن لم يكن في ذهنك صورةُ هذا الأمر المسؤول عنه، فلن تستطيع أن تجيب.

ولذلك ذكروا أن مما تميز به الشيخ الألباني رحمه الله أنه كان يتدرَّج مع السائل؛ إذا سأله سؤالًا يقول له: تقصد كذا؟ لا تقصد كذا؟ لا تقصد كذا؟ لا تقصد كذا؟ نعم. فيسأله أكثر من سؤال حتى يقف على مراد السائل بالتفصيل.

فهذا الذي يسألك لك معه حالان:

الحالة الأولى: أن تستفصل كما كان يفعل الشيخ الألباني رحمه الله.

والحالة الثانية: أن تذكر الجواب مفصلًا، وبالتالي يدخل فيه الجواب عن السؤال، وأيُّهما أولى؟ الشيخُ ها هنا في الشرح رجَّح الأولَ: الاستفصال، لماذا؟ قال: لأنَّ كثرةَ التفصيلِ في الجوابِ قد يُنسي بعضُه

بعضًا، وقد يكون هذا الرجلُ من العوامِّ فلا يستطيع أن يستخلصَ الجوابَ الصحيحَ من خلال هذه الإجابةِ المفصَّلة.

فالأولى أن تستفصل؛ إذا سألك سائلٌ: هل قصدتَ كذا؟ فإن قال: نعم، فبها ونعمت، وإن قال: لا، فتقول له: ما الذي قصدتَه؟ حتى تصل معه إلى المراد.

فلا بدَّ أن تتصوَّرَ المسألةَ تصورًا تامًّا، ثم قال بعد ذلك: وأن يكون هادئَ البالِ ليتمكَّن من تصوُّرِ المسألةِ وتطبيقِها على الأدلةِ الشرعيةِ، فلا يُفتي حالَ انشغالِ فكرِه بغضبٍ أو همٍّ أو مللٍ أو غيرِها.

أن يكون حالُ الإجابةِ خاليَ الذهنِ، صافِيَ البالِ، ولذلك نهى النبيُّ صلى الله عليه وسلم أن يقضي القاضي وهو غضبانُ، والعلةُ في ذلك التشويشُ وانشغالُ الذهنِ. ويُقاسُ عليها كلُّ أمرٍ تسبَّب في هذه العلةِ أو نتجت عنه هذه العلةُ؛ يعني إن كان مهمومًا، إن كان عنده مللٌ، إن كان جائعًا، إن كان حاقنًا، إن كان يُسأل في مسألةٌ، وهذه المسألةُ ممَّا يميلُ لجوابٍ معينٍ ينصرُ مذهبه أو ينصرُ جماعته أو ينصرُ كذا، فهذا كذلك لا يجوز أن يُسأل في هذه المسألة وهو على هذه الحال.

فينبغي على المفتي الذي يجوز له أن يُفتي أن يكون هادئَ البالِ ليتمكَّن من تصوُّرِ المسألةِ وتطبيقِها على الأدلةِ الشرعيةِ.

فإذا كان المفتي على عجلةٍ، عنده موعد فسئل سؤالًا ، المسألة مهمَّة تحتاج إلى إعمالِ فكرٍ ونظرٍ في الأدلةِ، فلا يجوز له أن يُفتي وهو على هذه الحال، بل لا بدَّ أن يكون هادئَ البالِ ليتمكَّن من تصور هذه

المسألةِ.

إذًا عندنا ثلاثةُ شروطٍ في جوازِ الإفتاء:

الشرطُ الأول: أن يكون على يقينٍ أو ظنٍّ راجحٍ، وهذا يدل على أن المفتي لا بد له من شروطٍ حتى يصل إلى هذه المرتبةِ من تحصيلِ العلمِ وغيرِ ذلك كما سيأتي.

والشرطُ الثاني:أن يتصورَ المسألةَ.

الشرطُ الثالث: أن يكون هادئَ البالِ أو خاليَ الذهنِ.

قال: ويُشترط لوجوبِ الفتوى شروطٌ منها.

متى توفرت هذه الشروط فأنه لا يجوزُ أن يُحجمَ المفتي عن الفتوى، بل يجبُ عليه أن يُفتيَ السائلَ إذا تحققت هذه الشروطُ؛ لأنه من بابِ كتمِ العلمِ.

- الشرطُ الأولُ: وقوعُ الحادثةِ المسؤولِ عنها، فإن لم تكن واقعةً لم تجبِ الفتوى لعدمِ الضرورةِ، إلا أن يكون قصدُ السائلِ التعليمَ أو التعلُّمَ، فإنه لا يجوزُ كتمُ العلمِ، بل يُجيبُ عنه متى سُئل بكلِّ حالٍ فإن لم تكن قد وقعت فلا يجبُ عليه أن يُفتي..

إذا سأله سائلٌ مثلًا عن مسألةٍ يقول له: هل وقعت؟ فإن كانت وقعت فله أن يُجيبه عنها، وإن لم تكن وقعت فليس عليه أن يُجيب، وإنما يسكتُ عن الجوابِ، وقد يُجيبُ لمصلحةٍ ما كتعليمِه، ولذلك جاء عن السلفِ كما عند الخطيبِ في [الفقيهِ والمتفقهِ]، وعند ابنِ عبدِ البرِّ في [جامعِ بيانِ العلمِ وفضلِه]، أنهم كانوا يذمُّون هؤلاءِ الذين يقولون لهم: أرأيتَ لو

حدث كذا؟ أرأيتَ لو حدث كذا؟ فيقولُ له: هل وقعت؟ فيقول: لا، فلا يُجيبه إلا إذا وقعت، إلا إذا كان قصدُ السائلِ التعلُّمَ، أو إذا كان السائلُ يخشى فواتَ العلمِ بموتِ هذا العالمِ..

كما في حديثِ حذيفةَ -رضي الله عنه- في الفتنِ، يعني حذيفةُ يقول: «كان الناسُ يسألون رسولَ اللهِ ﷺ عن الخير، وكنتُ أسأله عن الشرِّ مخافةَ أن يُدركني». الحديث

فحذيفةُ -رضي الله عنه- سأل عن أشياءَ لم تقع بعدُ، ومع ذلك أجابه النبيُّ ﷺ، لماذا؟ لأن حذيفةَ إنما سأل-كما يقول الحافظُ ابنُ حجرٍ- خشيةَ أن يموتَ النبيُّ ﷺ فتفوتَ عليه هذه المسائلُ.

فإن كان طالبُ العلمِ يسألُ شيخَه من بابِ التعلُّمِ، ومن بابِ حفظِ العلمِ، ومن بابِ أنه قد لا يلاقي هذا العالمَ مرةً ثانيةً، تذهبُ في سفرةِ عمرةٍ أو حجٍّ أو إلى بلدٍ فيه عالمٌ من العلماءِ فتسأله عن أمورٍ من بابِ العلمِ، فهذا للمفتي أن يُجيبَ.

أما إذا سأل والمسألةُ لم تكن تقعُ أو لم تكن قد وقعت، فليس عليه أن يُجيبَه، بل هو بالخيارِ.

قال: إلا أن يكون قصدُ السائلِ التعلُّمَ، فحينئذٍ يجبُ عليه أن يُفتيَه؛ لأن المتعلمَ في حالِ حاجته إلى معرفةِ الحكمِ الشرعيِّ، فعلينا أن نُجيبَ طلبةَ العلمِ إذا سألوا، هكذا قال الشيخُ -رحمه الله-.

- الشرط الثاني: ألَّا يعلمَ من حالِ السائلِ أن قصدَه التعنتَ.

فبعض الناسِ لا يسألُ من أجلِ العلمِ، وإنما يسألُ من بابِ التعنتِ،

ومن بابِ الإشقاقِ على المسؤولِ، وإظهارِ عجزِه. بعضُ الناسِ يأتي بمسائلَ لا حاجةَ له بها يتعنتُ، قد لا يُحسنُ الوضوءَ والصلاةَ، ومع ذلك يبحثُ عن مسألةٍ بعينِها من بابِ أن يُصعِّبَ الأمرَ على السائلِ، أو من بابِ أن يُظهرَ عجزَه..

فإن رأى المفتي أن السائلَ ما قصد إلا التعنُّتَ، ولم يكن عارفًا به كطالبِ علمٍ عنده أو كرجلٍ معروفٍ بالديانةِ والورعِ، فليس عليه أن يُجيبه، وإنما يقول له: لا أدري، لا أعلمُ.

وقد يُجيبه من بابِ إحراجِه بين الناسِ، يُجيبه بطريقٍ آخر يُحرِجُه بين طلبةِ العلمِ وبين الحضورِ؛ لأنه يعلم أنه ما سأل من بابِ العلمِ.

وكذلك إذا سأل من بابِ تتبُّعِ الرُّخَصِ، فبعضُ الناسِ يسألُ العالمَ ليستخلص منه فتوى بعينِها، يريدُ أن يتتبعَ الرخصَ، وهو يعلمُ أنه إذا سأل عالمًا آخرَ يعلمُ قولَه في المسألةِ وأنه يُفتي بعدمِ الجوازِ أو التحريمِ، فيذهبُ إلى هذا العالمِ ليستخرجَ منه هذه الرخصةَ. والرخصةُ كما قال ابنُ القيمِ -رحمه الله- على نوعين:

- الرخصةُ الشرعيةُ، وهي التي جاء دليلُها في كتابِ اللهِ وفي سنةِ النبيِّ ﷺ، وهذه قد تكون واجبةً، أو قد تكون مندوبةً، أو قد تكون مباحةً.

كما في أكلِ الميتةِ للمضطرِّ في المخمصةِ، فهذه رخصةٌ واجبةٌ، كما قال العلماءُ، لأنه إن لم يأكلُها مات، فلو ذهب فسألَ العالمَ عن ذلك فأفتاه أنه يجبُ عليه أن يأكلَ وإلا قتل نفسَه، فهذه الرخصةُ جائزةٌ أم غيرُ جائزةٍ؟ هذه رخصةٌ جائزةٌ؛ لأنها رخصةٌ شرعيةٌ، بل واجبةٌ.

والرخصُ المندوبةُ كذلك، كفطرِ المريضِ، وكذلك كالفطرِ في السفرِ، فهذه رخصٌ مندوبةٌ.

والرخصُ المباحةُ كذلك، كالجمعِ بين الصلاتين في السفرِ، فهذه كلُّها من الأمورِ التي رخَّص فيها الشرعُ، ودلَّ الدليلُ على ذلك.

- وهناك نوعٌ آخرُ من الرخصِ يُسمى برخصِ التأويلاتِ وتتبعِ زلَّاتِ العلماءِ، ومن تتبعَ رخصَ العلماءِ وزلَّاتِ العلماءِ اجتمع فيه الشرُّ كلُّه، ومن تتبعَ زلَّاتِ العلماءِ ورخصَ العلماءِ كما قيل: تزندق.

فهو ما يريدُ إلا أن يتتبعَ زلَّاتِ العلماءِ، يأتي إلى الشيخِ محمدٍ يسأله في مسألةِ الوضوءِ من لحومِ الإبلِ، وهو يعلمُ أن الشيخَ محمدًا يُفتي بأن لحومَ الإبلِ لا تنقضُ الوضوءَ، فيسأله ليستخرجَ منه هذا الجواب، ولكن الشيخُ محمدٌ يُحرِّمُ الغناءَ، فيأتي إلى شخصٍ آخرَ ليسأله عن حكمِ الغناءِ؛ لأنه يعلم أن هذا يُفتي بإباحةِ الغناءِ وبجوازِ الغناءِ، ويأتي إلى ثالثٍ ليسأله مثلًا عن مسِّ المرأةِ: هل ينقضُ الوضوءَ أم لا ينقضُ الوضوءَ؟ لأنه يعلمُ أنه يُفتي أن مسَّ المرأةِ لا ينقضُ الوضوءَ، وغيرِ ذلك من الأمثلةِ الكثيرةِ.

فهذا ما جاء من أجلِ طلبِ الفتوى ومن أجلِ العملِ بهذه الفتوى ديانةً، وإنما جاء من أجلِ ماذا؟ من أجلِ تتبُّعِ الرخصِ. فتتبع هذه الرخص محرَّم؛ لأن الدليلَ ربما قام على خلافِها.

والشيءُ بالشيءِ يُذكَرُ ابنُ القيمِ كذلك ذكر أمرًا قد يقعُ فيه بعضُ الإخوةِ، وهو أنه يعملُ بالرخصةِ الشرعيةِ. لكنَّ أخذه لهذه الرخصةِ يكون على خلافِ الشرعِ.

كمثل أن اللهَ عزَّ وجلَّ سنَّ لنا الإبرادَ في صلاةِ الظهرِ لو كان الجوُّ حارًّا، فهذا يُبرِدُ ويؤخر حتى يخرجَ وقتُ الصلاةِ أو يكادُ يخرجُ.

هو أخذ برخصةٍ شرعيةٍ، ولكنه تمادى في الأخذِ بهذه الرخصةِ، فتجدُ بعضَ الإخوةِ يقول: هذه رخصةٌ، ثم بعد ذلك يتمادى في هذا الأمر، أو رخَّص لنا الشرعُ أن نأكلَ حتى الشِّبَعِ، فتجدُ هذا الشخصَ يأكلُ حتى يُصابَ بالتُّخمةِ، ويحتجُّ بماذا؟ بأن الشرعَ رخَّص لنا في الشِّبَعِ.

يقول ابنُ القيمِ -رحمه الله-: فهو يُفكِّرُ في طعامِه قبل الشِّبَعِ وبعد الشِّبَعِ، لماذا؟ لأنه قبل الشِّبَعِ يُفكِّرُ في ملءِ بطنِه، فإذا أُصيبَ بالتُّخمةِ فكَّر في كيفيةِ إخراجِ هذا الطعامِ من بطنِه بعلاجٍ أو غيرِ ذلك.

يقول: وكذلك كالجمعِ بين الصلاتين في السفرِ، فهذا كذلك مما رخَّص لنا الشرعُ فيه، ولكن هذا عند الحاجةِ، فلا يجوزُ لإنسانٍ نزل اليومَ واليومين واستقرَّ في مكانٍ، ثم بعد ذلك هو يجمعُ في هذا المكانِ دون حاجةٍ، فالواجبُ عليه أن يُصلِّيَ الصلاةَ في وقتِها، وهذا ما مال إليه ابن القيم، وإن كان الجمهور على جواز الجمع ولو لم يجد السير.

قال ابن القيم: وأما إذا ترخَّص بأن الشرعَ أذِنَ في الجمعِ وجمعَ على كلِّ حالٍ، فقال: هذا استرسالٌ مع الرخصةِ، وهذا مما لا يجوزُ.

الشاهدُ: أن السائلَ إذا جاء فقصدَ التعنُّتَ، لا يريدُ أن يعملَ بهذه الفتوى، فليس عليك أن تُجيبَه. أو إن قصدَ تتبُّعَ الرخصِ فكذلك ليس عليك أن تُجيبَه.

أو إن أرادَ ضربَ آراءِ العلماءِ بعضها ببعض، فكذلك هذا نوعٌ من الناسِ

يأتي إلى الشيخِ يسأله عن مسألةٍ فيُفتيه بالجوازِ، يذهب إلى شيخ آخر يقول له: ما تقول في كذا؟ يقول: هذا لا يجوز.

يقول له: ولكن الشيخُ فلان قال بالجوازِ، وبالتالي هذا يحدثُ كثيرًا بين بعضِ الناسِ، ما أراد إلا أن يضربَ كلامَ العلماءِ بعضَه ببعضٍ، وهذا في الغالبِ تكون نيتُه سيئةً؛ لأنه ما أراد العملَ بهذه الفتوى، وإنما أراد أن يُوقِعَ بين العلماءِ وطلبةِ العلمِ، وهذا من الشيطانِ -عياذًا بالله-.

فإذا كان السائلُ جاء من أجلِ الرخصِ أو تتبُّعِ الرخصِ أو من أجلِ التعنُّتِ أو من أجلِ أن يضربَ كلامَ العلماءِ بعضَه ببعضٍ، فهذا لا يجوزُ لك أن تُفتيه، ولك أن تُعرِضَ عنه.

وحالُ أهلِ البدعِ من هذا البابِ؛ لأن المبتدعَ إذا جاء ليسألك عن مسألةٍ ما يعني في مسائلِ الاعتقادِ أو في بابِ بدعتِه، فإنه ما يريد أن يعلم الحقَّ، وإنما يريد أن يتعنت، ويريد أن يُلبِّس عليك، ولذلك كان السلفُ مع كمالِ علمِهم يُعرضون عن هؤلاء. كان محمدُ بنُ سيرين إذا جاءه المبتدعُ وضع يده أو إصبعه في أذنيه، ويقول له: اذهبْ، اذهبْ، ولا نصفَ آيةٍ..

ومالكٌ -رحمه الله- لما دخل عليه الرجلُ في الأثرِ المشهورِ وقال له: الرحمنُ على العرشِ استوى، كيف استوى؟

فكان بوسعِ مالكٍ أن يرفق به، لكن هذا ما حصل؛ لأنه يعلمُ أنه ما جاء ليسأل من أجلِ الحقِّ، وإنما جاء مُلبِّسًا، ولكن اللهَ فتح على الإمامِ مالكٍ، فأجابنا جوابًا صار قاعدةً لأهلِ السنةِ والجماعةِ يسيرون عليها في كلِّ

صفةٍ من صفاتِ اللهِ تبارك وتعالى.

وهذا كذلك أخذه أهلُ السنةِ في بابِ مناظرةِ أهلِ البدعِ، فتجدُ الواحدَ من أهلِ البدعِ، يقول لك: أريد أن أناظِرك، اختاروا المكان والزمان والمُحكِّم وغير ذلك، فإذا أعرضتَ عنه ظنَّ المسكينُ عجزَك وأنك لا حُجَّة عندك لمناظرته، والأمرُ ليس كذلك؛ فأهلُ السنةِ هم أعلمُ الناسِ بالحقِّ، ولكن لأنك تعلمُ أنه ما يريد اتباعَ الحقِّ وإنما يريد التلبيسَ فقط والتعنتَ، ولذلك أهلُ السنةِ يُعرضون عن أمثالِ هؤلاء فيظنون أن أهلَ السنةِ لا يفهمون وأنهم عاجزون عن المناظرة، والأمرُ ليس كذلك..

فإذا كان السائلُ واقعًا في أحدِ هذه الأمورِ الثلاثةِ فلا يجبُ عليك أن تُجيبه.

الشرط الثالثُ: ألا يترتبَ على الفتوى ما هو أكثرُ منها ضررًا.

فإن ترتب عليها ذلك وجب الإمساكُ عنها دفعًا لأشدِّ المفسدتين بأخفِّهما، وهذا له أصلٌ في الشرعِ: مراعاةُ المصالحِ والمفاسد، فإن النبيَّ ﷺ ترك بناءَ الكعبةِ على قواعدِ إبراهيمَ خوفًا من أن ترتدَّ قريشٌ؛ لأنهم كانوا حديثَ عهدٍ بكفرٍ، وخوفًا من أن يُفتنَ الناسُ.

وكذلك جاء في كتابِ اللهِ عز وجل: ﴿وَلَا تَسُبُّوا الَّذِينَ يَدْعُونَ مِن دُونِ اللهِ فَيَسُبُّوا اللهَ عَدْوًا بِغَيْرِ عِلْمٍ﴾[الأنعام:108].

فهذا من بابِ سدِّ الذرائعِ، دفعًا للمفسدةِ العظمى، وهذا من السياسةِ الشرعيةِ.

فإذا كان النطقُ بهذه الفتوى يترتبُ عليه مفسدةٌ عظيمةٌ فلا يجبُ عليك

أن تُفتي، ويجبُ عليك أن تمسكَ عن هذه الفتوى، وعليٌّ -رضي الله عنه- يقول: «حدِّثوا الناسَ بما يعرفون، أتريدون أن يُكذَّبَ اللهُ ورسولُه؟».

حدِّثوا الناسَ بما يعرفون.

بعضُ الإخوةِ ما يعلم مسألةً إلا وينشرها بين العوامِّ والخواصِّ وفي كلِّ مجلسٍ ويتكلمُ بفتوى قد تكون هذه الفتوى حقٌّ، ولكن ليس لهؤلاء، فهؤلاء لا تُبلَّغ عقولُهم فهم هذه الفتوى، هذا قد يُقال لخاصَّةِ الناس دون العوامِّ، فهذا كذلك مما يترتب عليه ضررٌ عظيم.

فالفتوى إن ترتب عليها ضررٌ أكثرُ من نفعها فيجبُ عليك أن تكتمَ هذه الفتوى، فان لم يترتب عليها ذلك فيجبُ عليك أن تُجيبَ السائلَ.

أما المستفتي، يعني السائلَ طالبَ الفتوى، فيلزمه أمران:

إذا سألتَ مفتياً، يلزمك أن تكون سائلاً من أجلِ الحقِّ والعملِ به، ما سألتَ إلا من أجلِ طلبِ الحقِّ ومعرفةِ الحقِّ، لا من أجلِ تتبُّعِ الرخصِ وإفحامِ غيرِك وغيرِ ذلك من المقاصدِ السيئة.

ولذلك الشيخُ -رحمه الله- قال: إن المستفتي حالُه كحالِ المريضِ الطالبِ للشفاءِ، يقصدُ بذلك الوصولَ إلى الحقِّ والعملَ به، لا أن يتتبعَ الرخصَ الموجودةَ عند كثيرٍ من الناسِ. فبعضُ الناسِ ما يسألُ إلا من أجلِ تتبُّعِ الرخصِ..

قال: وينبغي أن يختارَ أوثقَ المفتين علمًا وورعًا، وقيل يجبُ ذلك.

إذن يلزمُ المستفتي أولًا أن يريدَ بهذه الفتوى الحقَّ والعلمَ والعملَ، والأمرُ الثاني:

ألا يستفتيَ إلا من يَعلمُ أو يغلبُ على ظنِّه أنه أهلٌ للفتوى، فلا يجوزُ لك أن تسألَ أيَّ أحدٍ طالما أنه أطلق لحيته، وقصَّر ثيابه، ولبس عمامةٍ أو غترةٍ، فتسأله عن مسألةٍ من المسائل، لا، إنما الذي يُسأل هم أهلُ العلمِ، هم أهلُ الفتوى، سواء علمتَ ذلك أو غلب على ظنِّك.

كيف تعلم أن هذا المفتي صاحبُ علمٍ؟

إما أن ترى الناسَ قد اجتمعوا عليه وسألوه في كثيرٍ من المسائل، وأثنى الناسُ على جوابِه، وإما بشهادةِ أهلِ العلمِ؛ فأهلُ العلمِ يزكِّي بعضُهم بعضًا.

ولذلك نجد في زماننا كثيرًا من تزكيات أهل العلم بعضِهم لبعض، فهذا أحقُّ أن يُسأل.

وليس كلُّ أحدٍ أهلًا للفتوى، لأن العبرةَ ليست بهذه الثياب، وإنما بما معه من العلم.

لذلك الشيخُ -رحمه الله- ذكر بيتًا يُذكر في شواهد النحو:

زَعَمتْنِي شيخًا ولستُ بشيخٍ..... إنما الشيخُ من يدبُّ دبيبًا

ومعنا قصةٌ طريفةٌ يُذكرونها عن أبي حنيفةَ -رحمه الله- أنه كان يعقد مجلسًا بعد صلاةِ الصبحِ يُفتي الناسَ ويُعلِّمهم، فجاء رجلٌ صاحبُ هيئةٍ عظيمةٍ تدلُّ على وقارِه وعلمِه وسمتِه الحسنِ، فجلس أمامه.

وكان من عادةِ الإمامِ أبي حنيفةَ أنه يمدُّ رجليه في المجلس، فلما رأى هذا الرجلُ جالسًا أمامه تورَّع واستحيا أن يمدَّ رجليه أمامه.

وذكروا أن مما قاله أبو حنيفةَ في مجلسه: ولا يجوزُ لرجلٍ أن يُصلي بعد صلاة الصبح حتى تطلعَ الشمسُ.

فما كان من هذا الرجلُ الذي يجلس أمامه إلا أن رفع يده، فقال له الإمام: تفضل.

وأبو حنيفةَ يظنُّ أنه سيختبره أو يطرح عليه مسألةً صعبةً، فقال له: أرأيتَ إن لم تطلعِ الشمسُ ماذا يصنع؟

فقال أبو حنيفةَ: الآنَ آن لأبي حنيفةَ أن يمدَّ رجليه.

فالشاهدُ أن الإنسان لا يغترُّ بالهيئةِ وطولِ اللحيةِ وقِصرِ الثيابِ، فهذه الأمورُ من السننِ بالمعنى العامِّ، ولكن هذه ليست دالَّةً على علمِ هذا الرجلِ وفقهِه وأنه أهلٌ للفتوى.

ولذلك يُذكر عن عطاءِ بنِ أبي رباحٍ ما يُذكر من وصفِه أنه كان أفطس الأنفُ مدكوكُ العنقِ، تكادُ عنقُهُ تختفي في جسدِه، قصيرًا، أَحدب، أسود، أعور، أعرج، ، حتى إن امرأةً سمعته يومًا وهو يدعو في صلاتِه يقول: اللهم اعتق رقبتي من النار، قالت: خيبك الله، وأين رقبتك حتى يُعتقها الله من النار، ومع ذلك كان إمامَ زمانِه.

قال: وينبغي أن يُختار أَوْثق المُفتين علمًا وورعًا لماذا؟ لأن العلماء ليسوا على درجةٍ واحدةٍ، فالعلماءُ ثلاثةٌ: عالمُ أمّةٍ، وعالمُ دولةٍ، وعالمُ مِلّةٍ.

- فعالمُ الأمّةِ هو الذي ينظر فيما يوافق أهواءَ الناس وأهواءَ أمّته، فيُفتي به، فالناس يريدون إباحةَ الربا أو الغناء أو المعازف أو غير ذلك أو نزع الحجاب، فيُفتي بهذا، هذا يُسمّى بعالمِ الأمّة، يبتغي مرضاةَ الأمّة.
- وعالمُ الدولةِ هو الذي ينظر ما تريدُ منه الدولةُ، فيُفتي به.

يطلبون منه أن يُبيح الربا، أن يُفتي بجواز التعامل مع البنوك الربوية أو الكلام في غير ذلك من المسائل، فيُفتي على مقتضى ما تمليه عليه الدولة.

- وأما العالم الثالث فهو عالمُ الملّة، وهو الذي يُفتي بما تدل عليه الأدلة الشرعية، سواء وافق ذلك الدولة أم لم يوافقها، أو سواء وافق ذلك الأمة أم لم يوافقها.

ولكن ليس معنى قوله: سواء وافق ذلك الدولة أم لم يوافقها، أن يُفتي بمسائل يترتب عليها ضررٌ عظيم وأمرٌ خطير، كما هو حال بعض الناس، يقف على المنابر ويتكلم في أمور قد تكون الدولة أخطأت فيها، ومع ذلك يتكلم ويقول: أنا لا أخشى في الله لومة لائم، مما يؤدي إلى تهييج الناس وإثارة الناس. فهذا وإن كان يريد الحق، ولكن الوسيلة ليست كذلك وليست مشروعة.

إذاً لا يجوز لك أن تسأل إلا من تعلم أنه من أهل العلم والورع والتقوى، ومن زكّاه الناس وبيّنوا علمه.

فهذه الأمور الثلاثة التي ذكرها المصنف -رحمه الله- يجب على المفتي أن يتحلى بها.

ثم ذكر بعد ذلك الاجتهاد ثم التقليد.

بابُ الاجتهادِ

قال: تعريفُه، الاجتهادُ لغةً: بذلُ الجُهدِ لإدراكِ أمرٍ شاقٍّ.

واصطلاحًا: بَذْلُ جُهْدٍ لإدراكِ حُكمٍ شرعيٍّ. والمجتهدُ من بذلَ جُهدَه لذلك.

الاجتهادُ لغةً: افتعالٌ من الجُهدِ، والجُهدُ بالضمِّ الجيم وفتحِها يُقال: جَهْدٌ وجُهْدٌ، وهو بمعنى الطَّاقةِ، فبذلُ الجُهدِ يعني بذلُ الطَّاقةِ.

وأمّا بفتحِها فقط: جَهْدٌ، فهو المشقّةُ وبلوغُ الغايةِ.

والاجتهادُ كما عرَّفه ها هنا: بذلُ الجُهدِ.

وأمّا بالنسبةِ للاصطلاحِ فهو: بذلُ الجُهدِ لإدراكِ حكمٍ شرعيٍّ.

فقولُه: بذلُ الجُهدِ، هذا موافقٌ للوضعِ اللغويِّ؛ لأنَّه قال في معناه اللغويِّ: بذلُ الجُهدِ، وقال في معناه الشرعيِّ: بذلُ الجُهدِ، ثم قيَّده بأن يبذلَ هذا الجُهدَ في إدراكِ حكمٍ شرعيٍّ.

فأخرجَ بذلك بذلَ الجُهدِ في إدراكِ حكمٍ عقليٍّ أو في إدراكِ حكمٍ حِسِّيٍّ.

فالمجتهدُ يبذلُ جُهدَه وسَعته وطاقته للوصولِ إلى حكمِ المسألةِ الشرعيّةِ، وذلك يكون بأن يجمعَ الأدلّةَ التي تتعلّقُ بهذه المسألةِ، ثم يُسلِّطَ عليها القواعدَ الأصوليّةَ من حملُ المطلقِ على المقيَّدِ، أو العامِّ على الخاصِّ، أو النظرِ في الناسخِ والمنسوخِ، إلى غير ذلك من الأدلةِ أو القواعدِ المبسوطةِ في بابِ أصولِ الفقهِ، وبهذا يكون الاستنباطُ واستخراجُ الحكمِ.

فالمجتهدُ إذا أراد أن يعرفَ حكمَ مسألةٍ ماذا يصنع؟ يجمعُ الأدلةَ المتعلِّقةَ في هذا البابِ، ثم بعد ذلك ينظرُ في دلالةِ هذه الأدلةِ على المسألةِ، وذلك عن طريقِ هذه القواعدِ التي تعلمناها في هذا الفنِّ، فيخرجُ بحكمِ المسألةِ.

والاجتهادُ نوعانِ: اجتهادٌ تامٌّ واجتهادٌ ناقصٌ.

فالاجتهادُ التامُّ هو غايةُ الاجتهادِ، فيبذلُ وسعَه في طلبِ الحكمِ حتى يصلَ إلى درجةٍ إمّا أن يصلَ بها إلى الحكمِ، وإمّا أن يقطعَ أنه ليس هناك سبيلٌ للوصولِ إلى حكمِ المسألةِ، هذا هو الاجتهادُ التامُّ: أن يبذلَ قصارَ جهدِه وتمامَ جهدِه في معرفةِ حكمِ المسألةِ. خلاصةُ ذلك: أن يصلَ إلى الحكمِ، أو أن يعجزَ عن الوصولِ إلى الحكمِ، ولكن يغلبَ على ظنِّه أنه لن يستطيعَ أن يصلَ إلى حكمِ المسألةِ مهما بذلَ من جهدٍ آخرَ، فهذا يُسمّى بالاجتهادِ التامِّ.وهناك اجتهادٌ ناقصٌ، وهو أن ينظرَ المجتهدُ في المسألةِ دون أن يبذلَ قصارَ جهدِه.

والطوفيُّ سليمانُ بنُ عبدِ القويِّ -رحمه الله- في الروضةِ ضربَ له مثالًا ليبيِّن لنا معنى الاجتهادِ الناقصِ والاجتهادِ التامِّ، قال: مثاله كمن ضاعَ منه درهمٌ في الترابِ، فقلبه برجله، يعني قلبَ الترابَ برجله وراح، وجاء آخرُ فجاء بغربالٍ فغربلَ الترابَ، فإمّا أن يجد هذا الدرهم، وإمّا أن يغلبَ على ظنِّه عدمُ وجودِ الدرهمِ.

فالذي قام به الأوّلُ: هذا يُسمّى اجتهادًا ناقصًا؛ لأنَّ غايةَ أمرِه أنه قلبَ الترابَ برجله فقط.

أمّا الثانيُ فكان حريصًا أشدَّ الحرصِ على الدرهمِ، فحالُ المجتهدِ التامِّ الذي يجتهدُ اجتهادًا تامًّا كهذا كحالِ هذا الرجلِ الذي غربلَ الترابَ.

فالذي يجتهدُ في المسألةِ سواءٌ كان مجتهدًا اجتهادًا جزئيًّا في هذه المسألةِ أو عنده الاجتهادُ المطلقُ، فهذا إمّا أن يجتهدَ اجتهادًا ناقصًا أو اجتهادًا تامًّا.

المجتهدُ اسمُ فاعلٍ من الفعلِ: اجتهدَ، تُقلبُ حرفُ المضارعةِ ميمًا، ويُكسَرُ ما

قبلَ الآخرِ، فيُقال: مُجْتَهِدٌ، فهو اسمُ فاعلٍ من الفعلِ: اجتهدَ.

واسمُ المفعولِ: مُجْتَهَدٌ فيه، بفتحِ ما قبلِ الآخرِ.

فالمجتهدُ هو الذي يقومُ ببذلِ هذا الجهدِ، ولذلك قال: مَن بذلَ جهدَه لذلك.

وهذا لا يتصوَّرُ إلا من الفقيهِ؛ فالمقلِّدُ لا مدخلَ له في هذا البابِ؛ لأنَّ اللهَ عزَّ وجلَّ قسَّم الناسَ فريقينِ: عالمًا وغيرَ عالمٍ ﴿فَاسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ﴾[النحل:43] فجعل الناسَ عالمًا وغيرَ عالمٍ، فـ﴿فَاسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ﴾ هؤلاء هم العلماءُ المجتهدونَ الذين يُسألونَ: ﴿إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ﴾، فهذا هو المقلِّدُ، وواجبُه أن يسألَ غيرَه.

قال: والمجتهدُ من بذلَ جهدَه لذلك، وهذا الاجتهادُ له شروطٌ، فليس لكلِّ أحدٍ أن يتكلمَ في دينِ اللهِ عزَّ وجلَّ، وإنما من أراد أن يُفتيَ في مسألةٍ وأن يُخرجَ الحكمَ الشرعيَّ لا بدَّ أن تتوفَّر فيه شروطٌ.

من هذه الشروط التي ذكرها الشيخُ أن يعلمَ من الأدلةِ الشرعيةِ ما يحتاجُ إليه في اجتهادِهِ كآياتِ الأحكامِ وأحاديثِها، هذا هو الشرطُ الأولُ: أن يعلمَ من الأدلةِ الشرعيةِ، أي أن يكونَ عنده معرفةٌ بمواضعِ هذه الأدلةِ، لا يُشترطُ فيه أن يحفظَها.

ولذلك قولُ الجمهورِ أن المجتهدَ لا يُشترطُ فيه أن يكونَ حافظًا للقرآنِ، هذا ليس بشرطٍ، وأن يكونَ حافظًا لسُنَّةِ النبيِّ ﷺ لا يُشترطُ فيه، ولكن يُشترطُ فيه أن يكونَ عالمًا بمواضعِ آياتِ الأحكامِ وأحاديثِ الأحكامِ.

فإذا جاءته مسألةٌ يعلمُ أن موضعَ الإجابةِ على هذه المسألةِ في الآيةِ التي في سورةِ كذا، فله أن يأتي بالمصحفِ وأن يأتي بهذه الآيةِ، فيعلمَ موضعَها ويعلمَ

معنى الآيةِ وعلى ما تدلُّ عليه الآيةُ أو الحديثُ.

والأولى أن يكونَ حافظًا لكتابِ اللهِ وسُنَّةِ النبيِّ ﷺ، وأئمَّةُ السلفِ ما كانوا يُقدِمون على الفتوى بل ما كانوا يقدِّمون على طلبِ العلمِ إلا بعد حفظِ القرآنِ، فكانوا يُنهون حفظَ القرآنِ أولًا ثم بعد ذلك يُقبِلون على طلبِ العلمِ.

لكن اشتراط ذلك لا بدَّ فيه من دليلٍ، فالجمهورُ على أنه لا يُشترطُ، ولكن أن يعرفَ مواضعَ الأحكامِ، آياتِ الأحكامِ، ومعاني هذه الآياتِ والأحاديثِ.

و آياتُ الأحكامِ اختلف العلماءُ في عدِّها: يعني كم آيةً تتعلّق في القرآنِ بالأحكامِ؟

فمنهم من عدَّها بـ خمسمائة آيةٍ، وممن قال ذلك الإمامُ الغزاليُّ في المستصفى، وكذلك الفخرُ الرازيُّ في كتابِه المحصولِ. فنظروا في كتابِ اللهِ فوجدوا أن الآياتِ التي تتعلّقُ بالأحكامِ الشرعيّةِ كم آيةٍ؟ خمسمائة ومنهم من قال: بل هي مائة آيةٍ.

ومنهم من قال: إن القرآنَ كلَّه أحكامٌ، حتى هذا القصصُ الذي ذكره اللهُ عزَّ وجلَّ عن الأممِ السابقةِ لا يَخلو من أحكامٍ شرعيّةٍ؛ لأنَّه إن كان موافقًا لشرعِنا فلنا أن نأخذَ منه الحكمَ الشرعيَّ والنبيُّ ﷺ قال: «من نام عن صلاةٍ أو نسيها فليصلِّها إذا ذكرها، فذلك وقتُها»، ثم تلا ﷺ: ﴿وَأَقِمِ الصَّلَاةَ لِذِكْرِي﴾[طه:14]..

وهذه الآيةُ وردت في قصةِ موسى، فاستدلَّ بها النبيُّ ﷺ. وهذا القولُ هو الصحيحُ: أنَّ القرآنَ كلَّه أحكامٌ شرعيّةٌ يُستنبطُ منه الأحكامُ، ولا نقتصرُ في بيانِ الأحكامِ على آياتٍ بعينِها.

فالشرطُ الأولُ: أن يعلمَ من الأدلةِ الشرعيةِ ما يحتاجُ إليه في اجتهادِه كآياتِ

الأحكامِ وأحاديثِها.

والحمدُ للهِ أحاديثُ الأحكامِ جُمِعَت في مصنّفاتٍ مفردةٍ، وهي مبثوثةٌ كذلك في دواوينِ السنةِ كالصحاحِ والمسانيدِ والسُّننِ، فهذه كلُّها مبثوثٌ فيها الأحكامُ الشرعيةُ.

فالمجتهدُ ينبغي عليه أن يقفَ على هذه الأحاديثِ وعلى معاني هذه الأحاديثِ.

والنظرُ في كتابِ اللهِ عزَّ وجلَّ لا يحتاجُ إلا أمرًا واحدًا، وهو: كيفيةُ الاستنباطِ من الآياتِ.

أمّا النظرُ في الأحاديثِ، فيحتاجُ إلى أمرينِ:

- الأمرُ الأولُ: يحتاجُ إلى الوقوفِ على صحّةِ أو ضعفِ هذا الحديثِ.
- ويحتاجُ إلى الوقوفِ على وجهِ الدلالةِ في الحديثِ على الحكمِ.

ولذلك قال في الشرطِ الثاني: أن يعرفَ ما يتعلّقُ بصحّةِ الحديثِ وضعفِه، ؛ كمعرفةِ الإسنادِ ورجالِه وغيرِ ذلك.

فعليه أن يعرفَ هل هذا الحديثُ الذي يستدلُّ به حديثٌ صحيحٌ أم ضعيفٌ؛ لأنَّ الإنسانَ قد يبني مسألةً بأكملِها على حديثٍ، ويرجّحُ من خلالِ هذا الحديثِ، ثم يتّضحُ في آخرِ الأمرِ أن هذا الحديثَ ضعيفٌ.

فينبغي عليه أن يعرفَ الصحيحَ من الضعيفِ حتى لا يستدلَّ بما لا تقومُ به الحُجَّةُ، وكذلك معرفةُ الصحيحِ من الضعيفِ من الحسنِ، هذا مما يساعدُه على الترجيحِ.

ولذلك العلماءُ وضعوا مراتبَ للصحةِ في الأحاديثِ، فأصحُّها ما رواه البخاريُّ ومسلمٌ، ثم بعد ذلك ما رواه البخاريُّ، ثم بعد ذلك ما رواه

مسلمٌ، ثم بعد ذلك ما كان على شرطِهما، ثم ما كان على شرطِ البخاريِّ، لماذا وضعوا هذا الترتيبَ؟ لأنَّ هذا مما يفيدُ في الترجيحِ، أنَّ الحديثينِ صحيحانِ وبينهما تعارضٌ، ولم يستطع أن يجمعَ بينهما.

فمن طرقِ الترجيحِ أن ينظرَ من الذي روى ذلك، ومن الذي روى هذا، وأيُّهما أصحُّ إسنادًا من الآخرِ.

وهذه المسألةُ إمّا أن يقومَ بها بنفسِه إن كان من العارفين بهذا العلمِ من العلماءِ بالحديثِ أو من طلبةِ العلمِ في هذا البابِ، فله أن يعرفَ صحيحَ الحديثِ من ضعيفِه، وإمّا أن يُقلِّدَ فيها غيرُه، يعني أن يرجعَ إلى عالمٍ موثوقٍ به ممن عُرفوا بالتصحيحِ والتضعيفِ، كالألبانيِّ مثلًا -رحمه الله- في عصرِنا الآن، فهو إمامٌ في هذا البابِ. فإمّا أن يعرفَ حكمَ الحديثِ بنفسِه، وإمّا أن يُقلِّدَ في هذا البابِ، فيكونُ مقلِّدًا من جانبٍ، مجتهدًا من جانبٍ آخرَ؛ هو في استنباطِ الأحكامِ مجتهدٌ، أمّا في هذا البابِ فيُقلِّدُ غيرَه.

الشرطُ الثالثُ: أن يعرفَ الناسخَ والمنسوخَ ومواقعَ الإجماعِ.

أن يعرفَ الناسخَ والمنسوخَ، لأنَّه قد يحكمُ في المسألةِ على مقتضى دليلٍ منسوخٍ.

إنسانٌ جاءك فسألك فقال لك: يا شيخُ، أنا بالأمسِ جامعتُ زوجتي ولكنني لم أُنزلْ، فتقول: قال رسولُ اللهِ ﷺ: «إنما الماءُ من الماءِ»، لا شيء عليك طالما أنك لم تُنزلْ، فهذا حكمٌ غيرُ صحيحٍ؛ لماذا؟ لأنَّه بناه على حديثٍ منسوخٍ. والناسخ أن النبيّ ﷺ قال: «إذا جلس بين شُعبِها

الأربعِ فقد وجب الغسلُ» مجردُ الجماعِ يُوجبُ الغسلَ، سواءٌ أَنزلَ أو لم يُنزلْ.

فمعرفةُ الناسخِ والمنسوخِ تُعينُ المجتهدَ على ألّا يحكمَ على مقتضى دليلٍ منسوخٍ.

وهذا كذلك مما صُنِّف فيه أهلُ العلمِ، فوضعوا كتبًا في الناسخِ والمنسوخِ.

معرفةُ مواقعِ الإجماعِ، لماذا؟ لأنَّه لو لم يعرفْ حكمَ الإجماعِ ربما حكمَ بحكمٍ على خلافِ الإجماعِ. ولذلك الإنسانُ ينبغي عليه ابتداءً إذا أراد أن ينظرَ في مسألةٍ أن ينظرَ: هل جاء فيها الإجماعُ أم لا؟

وبعضُ أهلِ العلمِ مع قوةِ الدلالةِ يتهيبُ الحكمَ في المسألةِ بسببِ ما ذُكرَ فيها من إجماعٍ، كمسألةِ نجاسةِ الدمِ. فمسألةُ عدمِ نجاسةِ الدمِ فيها أدلةٌ كثيرةٌ جدًا عن الصحابةِ أو عن النبيِّ ﷺ، ومع ذلك نُقِل فيها عن أكثرَ من عالمٍ الإجماعُ على نجاسةِ الدمِ.

يعني ما زال المسلمون يصلُّون في جراحاتِهم، هذا ثابتٌ عن أصحابِ النبيِّ ﷺ. ابنُ عمرَ كانت عنده بُثرةٌ، يعني زي الدمل كده في وجهِه، فَأُخرجَ ما فيها ويُصلِّي وأتمَّ الصلاةَ.

والصحابيُّ الجليلُ الذي كان يُصلِّي ويقرأُ، وضُرِبَ بسهم، وأتمَّ الصلاةَ، لم يُرِدْ أن يقطعَ السورةَ. عمرُ رضي الله عنه لما طُعِنَ صلّى وأكملَ صلاتَه.

أحاديثُ كثيرةٌ تُبيِّن لنا أنهم صلّوا دمائهم ومع ذلك بعضُ العلماءِ يتهيبُ

من الحكمِ بطهارةِ الدمِ بسبب ماذا؟ بسبب ما نُقِل من إجماعٍ في المسألةِ.

فلذلك ينبغي على المجتهدِ أن يعرفَ مواقعَ الإجماعِ؛ لئلا يحكمَ بحكمٍ يخالفَ هذا الإجماعَ.

الشرطُ الرابعُ: أن يعرفَ من الأدلةِ ما يختلفُ به الحكمُ من تخصيصٍ أو تقييدٍ أو نحوِه، حتى لا يحكمَ بما يخالفُ ذلك.

أن يعرفَ من الأدلةِ ما يختلفُ به الحكمُ من تخصيصٍ أو تقييدٍ.

فهذا رجلٌ مثلًا سُئل عن الزكاةِ، زكاةِ الزروعِ، فقال: كلُّ ما خرجَ من الأرضِ وجبَ فيه الزكاةُ؛ لماذا؟ قال: لأن النبيَّ ﷺ قال: «فيما سقتِ السماءُ العُشرُ»، وقوله «فيما» تفيدُ العمومَ، إذاً هذا يفيدُ أن كلَّ خارجٍ من الأرضِ فيه الزكاةُ، ومقدارُها العُشرُ.

هل هذا الحكمُ صحيحٌ؟ ليس بصحيحٍ، لماذا؟ لأن هذا العمومَ هناك ما خصَّه، وهو قولُ النبيِّ ﷺ: «ليس فيما دونَ خمسةِ أوسقٍ صدقةٌ» أو زكاةٌ.

فهذا يدلُّ على أنه لا بدَّ أن يعرفَ ما يختلفُ به الحكمُ، لأننا لو قلنا بالحديثِ الأولِ لعممنا الحكمَ، أما إذا خصصناه بهذا الكم الذي بيَّنه النبيُّ ﷺ فهنا يختلفُ الحكمُ وكذلك في المطلقِ والمقيَّدِ.

فاللهُ عزَّ وجلَّ يقول: ﴿فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ﴾[النساء:92]، ويقول في آيةٍ أخرى: ﴿فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُؤْمِنَةٍ﴾[النساء:92]

﴿فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُؤْمِنَةٍ﴾، والنبيُّ ﷺ يقول: «أعتقها فإنها مؤمنةٌ» كما في حديثِ الجاريةِ.

فهنا يختلفُ الحكمُ؛ لأنه لما أطلقَ الرقبةَ فقال: ﴿فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ﴾ دلَّ ذلك

على أن الرقبةَ المؤمنةَ والرقبةَ الكافرةَ كلًّا منهما يُجزئ؛ لأن قال: ﴿فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ﴾، وهذا إطلاقٌ، والمطلقُ عمومُه بدليٌّ؛ يعني: أعتقْ أيَّ رقبةٍ.

إنما لما حُمِل المطلقُ على المقيَّدِ نقول: ﴿فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ﴾، والآيةُ الثانيةُ تقول: رقبةٌ مؤمنةٌ، والحديثُ يقول: رقبةٌ مؤمنةٌ، فدلَّ ذلك على أنه ينبغي علينا أن نُعتِقَ الرقبةَ المؤمنةَ فهنا اختلفَ الحكمُ، فلا بدَّ أن يُعلمَ هذه الأمورَ.

وكذلك الشرطُ الخامسُ: أن يعرفَ من اللغةِ وأصولِ الفقهِ ما يتعلقُ بدلالاتِ الألفاظِ، كالعامِّ والخاصِّ.

والمطلقُ والمقيَّدُ، والمجملُ والمبيَّنُ، ونحوُ ذلك، ليحكمَ بما تقتضيه تلك الدلالاتِ لا بدَّ أن يعرفَ ذلك.

وهذا قريبٌ من الشرطِ السابقِ، إلا أنه نبَّه على معرفتِه بلغةِ العربِ، فلا يجوزُ لإنسانٍ جاهلٍ بلغةِ العربِ أن يتكلمَ في دينِ اللهِ وأن يُفتيَ في دينِ اللهِ، فضلاً عن أن يتكلمَ في عظامِ المسائلِ وفي النوازلِ والفتنِ.

وهذا مما ابتُلينا به في هذا الزمانِ؛ إنسانٌ يريد أن يُقرِّرَ مسألةً، يريد أن يردَّ على أهلِ السُّنَّةِ في مسألةٍ، تجدُ له في الجملةِ الواحدةِ ما تحتاجُ إلى محاضراتٍ من أجلِ أن تُصحِّحَ له لغتَه فيها.

تردُّ على أخطائِه أم على تخليطِه أم على ماذا؟ فهذا واللهِ من البلاءِ الذي ابتلانا اللهُ عزَّ وجلَّ به في هذا الزمانِ، فنصبرُ.

فلا بدَّ أن يعرفَ لغةَ العربِ، لماذا؟ لأن القرآنَ نزل بلسانٍ عربيٍّ مبينٍ. ﴿إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ﴾[يوسف:2].

فلا بدَّ أن يعرفَ صريحَ الكلامِ هذا هل هو صريحٌ، نصٌّ أم ظاهرٌ، أم مجملٌ

يحتاجُ إلى بيانٍ، أم عامٌّ يحتاجُ إلى تخصيصٍ، أم مطلقٌ يحتاجُ إلى تقييدٍ؟ لا بدَّ أن يعرفَ فدلالاتُ الألفاظِ: الذي لا يعرفُ أن "كلَّ" تفيدُ العمومَ، وأن "ما" تفيدُ العمومَ، وأن النكرةَ في سياقِ النفيِ أو النهيِ أو الشرطِ تفيدُ العمومَ، وفي سياقِ الإثباتِ تفيدُ الإطلاقَ.

الذي لا يفرّقُ بين النصِّ وبين الظاهرِ، وبين المؤوَّلِ، وبين المشتركِ والمجملِ، الذي لا يفرّقُ بين هذه الأمورِ، كيف يحكمُ في دينِ اللهِ عزَّ وجلَّ ويتكلمُ في دينِ اللهِ عزَّ وجلَّ؟ هذا من العجبِ.

هذا يحتاجُ أن تعلِّمَه أولًا، ثم بعد ذلك تردَّ عليه إن رددتَ عليه، والأصلُ أن هؤلاء يعني لا يُردُّ عليهم، ولكن يُحذَّر منهم.

فلا بدَّ أن يعرفَ من اللغةِ وأصولِ الفقهِ ما يتعلقُ بدلالاتِ الألفاظِ، وأن يكونَ عنده قدرةٌ يتمكنُ بها من استنباطِ الأحكامِ من أدلّتِها.

هبْ أن إنسانًا عنده كلُّ ما سبقَ: فهو يحفظُ القرآنَ ويحفظُ السُّنَّةَ، وعالمٌ بالنحوِ والصَّرفُ وفروعُ اللغةِ، ولكن ليست عنده الآلةُ التي يستطيعُ بها أن يستنبطَ؛ هو يحفظُ فقط، أمّا أن يستخرجَ الحكمَ من دليلٍ بعينه فهذا لا يقدرُ عليه، فهذا كذلك لا يجوزُ له أن يجتهدَ.

ولذلك الشيخُ هنا ذكر عن بعضِ الحنابلةِ أنه كان يحفظُ كتابَ الفروعِ لابنِ مفلحٍ حفظًا عن ظهرِ قلبٍ، وكتابُ الفروعِ هذا يُسمّى مكنسةَ المذهبِ؛ أي أن كل ما جاء في مذهبِ الحنابلةِ وُضِع في هذا الكتابِ، كلُّ مسألةٍ تتعلّقُ بمذهبِ الحنابلةِ وُضعت في هذا الكتابِ.

ومع ذلك ما كان لا يستطيعُ هذا التلميذُ أن يستنبطَ، وإنما إذا سُئل يقول: هذه

المسألةُ موضعُها أو موقعُها في الكتابِ، فيكادُ أن يذكرَ الصفحةَ، في الصفحةِ الفلانيةِ.

فإذا سألته عن وجه الاستنباط، لا يستطيعُ أن يستنبطَ، ولا أن يخرجَ الدلالةَ في هذه المسألةِ، فمعنى ذلك أنه قد يكون قد جمع حفظَ القرآنِ والأحاديثِ، ولكن ليست عنده القدرةُ على الاستنباطِ، وهذه منحةٌ ومِنّةٌ يعطيها اللهُ عزَّ وجلَّ من يشاءُ من عبادِه.

ولذلك بعضُ الناسِ قد يستنبطُ من الآيةِ حكمًا واحدًا، ومنهم من يستنبطُ من الآيةِ عشرةَ أحكامٍ.

والشيخُ ابنُ عثيمينَ -رحمه الله- لا يُبارى في هذا المضمارِ في هذا الزمانِ، لا يوجد عالمٌ في هذا الزمانِ كانت عنده القدرةُ على الاستنباطِ من الآياتِ والأحاديثِ كما كان الشيخُ ابنُ عثيمينَ -رحمه الله- يصنعُ، فيما أحسب.

ولذلك تفسيرُه مليءٌ بذلك، لا يوجد تفسيرٌ كتفسيرِ الشيخِ ابنِ عثيمينَ -رحمه الله- في الاستنباط من الآيات في هذا العصر، امتلأ بهذه الاستنباطاتِ العجيبةِ من الآياتِ، هو تفسيرٌ عجيبٌ يُعينُ المرءَ على تعلمِ الاستنباطِ وطريقةِ استخراجِ الأحكامِ من الآياتِ والأحاديثِ.

والشيخ ها هنا يذكر أنه ما رأى أحدًا في هذا الباب كشيخه عبدِ الرحمنِ السعديِّ -شيخِه-، يقول: ما رأيتُ أحدًا يصنعُ ذلك كشيخِ عبدِ الرحمنِ السعديِّ -رحمه الله- وأحسب أنه فاقَ شيخه -رحمه الله- في هذا البابِ في مسألةِ استنباطِ الأحكامِ.

فالشاهدُ أنه لا بدَّ أن تكون عنده القدرةُ على ذلك.

ثم انتقل بعد أن ذكر هذه الشروطَ إلى مسألةٍ أخرى، وهي: هل الاجتهادُ يتجزأ؟

يعني هل لا بدَّ أن يكون المجتهدُ ملمًّا بجميعِ أبوابِ العلمِ، أم يجوزُ له أن يجتهدَ في مسألةٍ بعينِها دون مسألةٍ؟ الصحيحُ أن الاجتهادَ يتجزأ.

فالإنسانُ قد يجتهدُ في مسألةٍ دون مسألةٍ، يحسنُ استخراجَ الحكمِ في مسألةٍ دون أخرى.

إنسانٌ عنده إلمامٌ تامٌّ ببابِ الطهارةِ ولا يحسنُ الكلامَ في بابِ المواريثِ، يجوزُ له أن يجتهدَ في بابِ الطهارةِ أم لا يجوز؟ يجوزُ؛ لأن عنده الآلة وعنده الآياتُ والأحاديثُ حاضِرة فيجوزُ له أن يجتهدَ في هذا البابِ وإن كان مقلِّدًا في بابٍ آخرَ.

ثم قال: ما يلزمُ المجتهدَ، ما الذي يجبُ على المجتهدِ؟

قال: يلزمُ المجتهدَ أن يبذلَ جهدَه في معرفةِ الحقِّ، فلا يكونُ كالذي قلبَ الترابَ برجله، وإنما كالذي غربلَ هذا الترابَ للبحثِ عن الدرهمِ.

فيلزمُ المجتهدَ أن يبذلَ جهدَه في معرفةِ الحقِّ، ثم يحكمَ بما ظهرَ له. فإن أصابَ الحكمَ فله أجرانِ: أجرٌ على اجتهادِه، وأجرٌ على إصابةِ الحقِّ. من أين أُخذَ ذلك؟ من قولِ النبيِّ ﷺ، النبيُّ ﷺ قال: «إذا اجتهدَ الحاكمُ أو إذا حكمَ الحاكمُ»، والحاكمُ مجتهدٌ «فاجتهدَ ثم أصابَ فله أجرانِ: أجرُ ماذا؟ أجرُ الاجتهادِ وأجرُ إصابةِ الحكمِ».

وهذا لا يكونُ إلا للمجتهدِ الذي توفَّرت فيه آلةُ الاجتهادِ، توفَّرت فيه آلةُ الاجتهادُ: أمّا من اجتهدَ في مسألةٍ ولم يكن من أهلِ الاجتهادِ في هذه المسألةِ –

وإن قلنا إن الاجتهادَ يتجزأُ- ولكن لم يكن أهلًا للاجتهادِ في هذه المسألةِ، وقضى بالحقِّ، فهو في النارِ كما قال النبي صلى الله عليه وسلم؛ لأنه قضى عن غيرِ علمٍ. وقضى بالباطلِ فهو في النارِ أيضًا؛ لأنه قضى عن غيرِ علمٍ وقضى بخلافِ الحقِّ. وأما من يكونُ من أهلِ الجنةِ: قاضٍ علمَ الحقَّ وقضى به، وكان من أهلِ الاجتهادِ وقضى به، فهذا له أجرانِ، وهو من أهلِ الجنةِ كما قال النبيُّ ﷺ.

وأما إن بحث عن الحقّ ولم يصلْ إليه فله أجرٌ واحدٌ على اجتهادِه، له نصيبٌ من الأجرِ؛ لأنه بذلَ جهدَه في معرفةِ الحقِّ. لأن هؤلاء الذين خاضوا في الدماء وورّطوا الأمة يقولون: اجتهدنا وأخطأنا، وهم ليسوا من أهل الاجتهاد. فهذه النوازل لا يُحكم فيها إلا كبارُ أهل العلم، فضلًا عن العالم.

واللهُ عزَّ وجلَّ يقول: ﴿وَإِذَا جَاءَهُمْ أَمْرٌ مِنَ الأَمْنِ أَوِ الْخَوْفِ أَذَاعُوا بِهِ﴾[النساء:83]، نازلةٌ عظيمةٌ، ﴿وَلَوْ رَدُّوهُ إِلَى الرَّسُولِ﴾[النساء:83] نعلمُ معنى الرسولِ، ﴿وَإِلَى أُوْلِي الأَمْرِ مِنْهُمْ﴾[النساء:83]، ما المقصودُ بأولي الأمر؟ العلماءُ.

من الذي يستطيع أن يحكم في هذه المسألة؟ اصطفى صنفًا من أولي الأمر فقال: ﴿لَعَلِمَهُ الَّذِينَ يَسْتَنْبِطُونَهُ مِنْهُمْ﴾[النساء:83] فالذي يستنبط ويحكم في هذه المسألة هو المجتهد.

فهذا لا يُعتذر له أنه اجتهد وأخطأ وله أجر؛ أنت لست من أهل الاجتهاد. ثم إنك تعلم أن كثيرًا من أئمة هذا الزمان يخالفونك في اجتهادك، ومع ذلك تعديت عليهم وقلت: ماتوا، مع أنك كنت تستدل بأقوالهم في الطهارة.

والتصحيحُ والتضعيفُ والأحكامُ الفقهيّةُ: كلُّ حكمٍ فقهيٍّ تجدُ مثلًا بعضهم يقول: صحَّحه الألباني، ضعَّفه الألباني، الشيخُ ابنُ عثيمينَ قال كذا، الشيخُ ابنُ بازٍ قال كذا.

فلما جاءت هذه المسألةُ في مسائلِ الفتنِ، ما سمعنا ذِكرًا لهؤلاء، ما واحدٌ منهم ذُكر، وإنما هؤلاء ماتوا.

والفتوى تتغيّر بتغيّر الزمانِ، مع أن المسألةَ واحدةٌ، وفتواهم في أمورٍ مشابهةٍ.

فتواهم في مسألةِ الجزائرِ كانت كهذه المسائلِ التي نحن فيها الآن، ومع ذلك ما ذُكرت فتوى لواحدٍ منهم.

ثم لما وقع ما وقع واكتشفوا أنهم أخطأوا، ولم يجرِ الأمرُ على هواهم، قالوا: اجتهدنا فأخطأنا. فنقول: لا، أنتم ما اجتهدتم؛ لأنكم لستم من أهلِ الاجتهادِ، وإنما هذا كان مبنيًّا على هوى وحبِّ تصدّرٍ -عياذًا بالله-.

فهذا يصدق على المجتهدِ، هذا الحديثُ لا يصدقُ إلا على من توفرت فيه آلةُ الاجتهادِ، الذي له أجرانِ إن أصاب، وأجرٌ إن أخطأ، هذا لا يكون إلا من أهلِ الاجتهادِ. والنبيُّ ﷺ في قوله في هذا الحديث: «إذا اجتهد الحاكمُ فأخطأ وأصابَ»، فهذا يدلُّ على أن الحقَّ واحدٌ لا يتعدَّد؛ لأن النبيَّ ﷺ ما ذكر واسطةً بين الأمرين، فالحقُّ واحدٌ.

لا يصح أن أقول: هذه الجماعات كلُّها على الحقِّ، وكلُّها تفرغ في بوتقةٍ واحدةٍ أو في مصبٍّ واحدٍ، وهي أنها تريد نصرةَ الحقِّ، هذا كلامٌ باطلٌ.

إنما الحقُّ واحدٌ، وهو ما كان عليه نورُ الكتابِ والسُّنّةِ وفهمُ سلفِ الأمةِ.

ولذلك لو كان الحقُّ متعدِّدًا ما كان النبيُّ ﷺ يقول: «تفترقُ أمتي على ثلاثٍ

وسبعين فرقةً كلها في النار إلا واحدةً»، ويبيِّن طريقَ النجاةِ.

فقولُه: «أصابَ وأخطأ» فيه دليلٌ على ماذا؟ إنَّ الحقَّ واحدٌ لا يتعدَّدُ، واللهُ عزَّ وجلَّ يقول: ﴿فَمَاذَا بَعْدَ الْحَقِّ إِلَّا الضَّلَالُ﴾[يونس:32].

إن اجتهدَ ولم يظهر له الحكمُ، ماذا يجبُ عليه أن يصنعَ؟

لا يجوزُ له أن يُفتيَ برأيه، وإنما يجبُ عليه أن يتوقّفَ وأن يسألَ غيرَه، يعني أن يُقلِّدَ في هذه الحالةِ.

ولذلك قال: وإن لم يظهر له الحكمُ وجب عليه التوقُّفُ، وجاز التقليدُ حينئذٍ للضرورةِ.

؛ لأنه سيأتي في البابِ الأخيرِ أن التقليدَ كأكلِ الميتةِ لا يجوزُ إلا عند الضرورةِ.

فهذا عنده الآلةُ ومع ذلك ما استطاع أن يصلَ إلى الحكمِ، فيجوزُ له في هذه الحالةِ أن يسألَ غيرَه، ولا يجوزُ له أن يُصدرَ حكمَه.

واللهُ عزَّ وجلَّ يقول: ﴿فَاسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ﴾[النحل:43].

فأمرَ بالسؤالِ عند عدمِ العلمِ، وهذا لم يصلْ لحكم المسألةُ، ولذلك قال شيخُ الإسلامِ ابنُ تيميةَ في مجموعِ الفتاوى : والذي عليه جماهيرُ الأمةِ أن الاجتهادَ جائزٌ في الجملةِ، يعني ليس واجبًا على كلِّ أحدٍ، وأن التقليدَ جائزٌ في الجملةِ، لا يوجبون الاجتهادَ على كلِّ أحدٍ ويحرمون التقليدَ، ولا يوجبون التقليدَ على كلِّ أحدٍ ويحرمون الاجتهادَ، والصحيحُ أنه يجوزُ للمجتهدِ التقليدُ حيث عجزَ عن الاجتهادِ.

لماذا يعجزُ عن الاجتهادِ؟ إمّا لتكافؤِ الأدلةِ عنده، تتكافأُ الأدلةُ ولا يستطيعُ أن يأتيَ بحكمٍ في هذه المسألةِ، وإمّا لتكافؤِ الأدلةِ، وإمّا لضيقِ الوقتِ عن الاجتهادِ،

يعني ليس عنده من الوقتِ ما يستطيعُ به أن يرجعَ إلى الكتبِ وأن ينظرَ في المسألةِ وأن يُرجِّحَ، الوقتُ ضاق عن هذا الأمرِ، فله إن يُقَلِّدَ، أو لعدمِ ظهورِ دليلٍ.

فلو سُئل في مسألةٍ فلم يستطع أن يستحضرَ دليلًا للبتِّ في حكمِ هذه المسألةِ، أو لعدمِ ظهورِ دليلٍ، قال: فيسقطُ عنه وجوبُ ما عجزَ عنه، يسقطُ عنه الاجتهادُ، وينتقلُ إلى بدَلِه. ما البدلُ؟ التقليدُ، كمن عجزَ عن الطهارةِ بالماءِ انتقلَ إلى التيمُّمِ. انتهى كلامُه -رحمه الله-.

وبهذا نكون قد انتهينا من هذا البابِ، وما بقي إلا بابٌ واحدٌ وهو بابُ التقليدِ.

قال -رحمه الله-: التقليدُ

التقليدُ لغةً: وضعُ الشيءِ في العنقِ محيطًا به كالقلادةِ.

واصطلاحًا: اتباعُ من ليس قولُه حُجّةً.

فخرج بقولِنا: من ليس قولُه حُجّةً، اتباعُ النبيِّ ﷺ، واتباعُ أهلِ الإجماعِ، واتباعُ الصحابيِّ إذا قلنا إن قولَه حُجّةٌ، فلا يُسمّى اتباعُ شيءٍ من ذلك تقليدًا؛ لأنَّه اتباعٌ للحُجّةِ لكن قد يُسمّى تقليدًا على وجهِ المجازِ والتوسّعِ..

هذا البابُ كما قلنا هو آخرُ أبوابِ هذا الكتابِ، بابُ التقليدِ.

في الدرسِ الماضي نقلنا قولَ شيخِ الإسلامِ ابنِ تيميةَ الذي قال فيه: والذي عليه جماهيرُ الأمةِ أن الاجتهادَ جائزٌ في الجملةِ، وأن التقليدَ جائزٌ في الجملةِ، فلا يُوجبون -يعني أهلُ العلمِ- الاجتهادَ على كلِّ أحدٍ، ويُحرِّمون التقليدَ، ولا يُوجبون التقليدَ على كلِّ أحدٍ ويُحرِّمون الاجتهادَ. والصحيحُ أنه يجوزُ للمجتهدِ التقليدُ حيث عجزَ عن الاجتهادِ، إمّا لتكافؤِ الأدلةِ، أو لضيقِ الوقتِ عن

الاجتهادِ، أو لعدمِ ظهورِ دليلٍ. فيسقطُ عنه وجوبُ ما عجزَ عنه، وينتقلُ إلى بدلِه، وهو التقليدُ؛ كمن عجزَ عن الطهارةِ بالماءِ انتقلَ إلى التيمُّمِ.

فالتقليدُ جائزٌ في الجملةِ، ولكن بشروطٍ سيذكرُها المصنِّفُ -رحمه الله-.

أما التقليدُ في اللغةِ فهو وضعُ الشيءِ في العنقِ محيطًا به، يُقال: قلَّد فلانٌ فلانًا، يعني وضع في عنقه القلادةَ، ومنه سُمِّيت القلادةُ كذلك؛ لأنها تُوضَع حول العنقِ.

وأما في الاصطلاحُ: فقال: اتباعُ من ليس قولُه حُجّةً.

وبعضُهم يقول: قبولُ قولِ من ليس قولُه حُجّةً، ويقولون هذا أولى؛ لأن الاتباعَ مختصٌّ في الشرعِ بمتابعةِ النبيِّ ﷺ وما جاء به ﷺ.

فخرج بقولِنا: من ليس قولُه حُجّةً، اتباعُ النبيِّ ﷺ، ولذلك لم تأتِ تسميةُ اتباعِ النبيِّ ﷺ تقليدًا في الشرعِ. قال تعالى: ﴿قُلْ إِنْ كُنْتُمْ تُحِبُّونَ اللهَ فَاتَّبِعُونِي﴾[آل عمران:31]. ﴿الَّذِينَ يَتَّبِعُونَ الرَّسُولَ النَّبِيَّ الأُمِّيَّ الَّذِي يَجِدُونَهُ مَكْتُوبًا عِنْدَهُمْ فِي التَّوْرَاةِ وَالإِنجِيلِ يَأْمُرُهُمْ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَاهُمْ عَنِ الْمُنكَرِ﴾[الأعراف:157] قال اللهُ عزَّ وجلَّ: ﴿الَّذِينَ يَتَّبِعُونَ الرَّسُولَ﴾. وقال النبيُّ ﷺ: «لو كان موسى حيًّا ما وسِعَه إلا اتباعي». فمتابعةُ النبيِّ ﷺ تُسمّى اتباعًا، ولا تُسمّى تقليدًا.

وإن قيل: إنه تقليدٌ، فهذا من بابِ التوسّعِ والمجازِ، كما قال الشيخُ -رحمه الله-.

ولذلك قال هنا: فخرج بقولِنا: من ليس قولُه حُجّةً اتباعُ النبيِّ ﷺ واتباعُ أهلِ الإجماعِ.

لماذا؟ لأن الاتباعَ في الإجماعِ اتباعٌ لنصٍّ، فما من إجماعٍ إلا وهو مبنيٌّ على

دليلٍ.

قال: وكذلك اتباعُ الصحابيِّ إن قلنا إن قولَه حُجّةٌ.

فلا يُسمّى اتباعُ شيءٍ من ذلك تقليدًا؛ لأنه اتباعٌ للحُجّةِ، لكن قد يُسمّى تقليدًا على وجهِ المجازِ والتوسّعِ.

ما المواضعُ التي يجوزُ للمرءِ أن يُقلِّدَ فيها ؟ هل يجبُ الاجتهادُ على كلِّ أحدٍ، العاميِّ وغيرِ العاميِّ، يجبُ عليه في كلِّ مسألةٍ أن ينظرَ وأن يبحثَ عن الدليلِ؟ أم أنه يجوزُ له أن يُقلِّدَ؟

وهل يجبُ أو يجوزُ التقليدُ على الدوامِ، وهو ما يُسمّى بالتقليدِ العامِّ، يعني أن يجعلَ له مذهبًا يسيرُ عليه طيلةَ حياتِه، فإذا سُئل في مسألةٍ من المسائلِ يقول: نصَّ الشافعيُّ على كذا، نصَّ الإمامُ على كذا، نصَّ أحمدُ بنُ حنبلٍ على كذا، وإن علمَ أن الدليلَ على خلافِ هذا القولِ؟ أم أن التقليدَ منه ما هو عامٌّ ومنه ما هو خاصٌّ؟

فالعامُّ: أن يتبعَ المرءُ مذهبًا واحدًا لا يخالفُه طيلةَ حياتِه، وهذا كان منتشرًا في فترةٍ من الفتراتِ، كان فيها الجمودُ على أقوالِ أئمّةٍ وعلى مصنّفاتِهم، بل خرج من يُفتي بتحريمِ الاجتهادِ والنظرِ في الكتابِ والسُّنّةِ، ومن قال بأن بابَ الاجتهادِ قد أُغلقَ، وبالتالي في هذه الفترةِ قلما نجدُ إنسانًا يجتهدُ في النظرِ في الكتابِ والسُّنّةِ، وإنما هذا يشرحُ كتابَ الإمامِ، وهذا ينظِّمه، وهذا يلخِّصه، وهذا يُحشِّي عليه، ولا يخرجُ عن قولِ إمامِه أبدًا، وقد يكون الدليل على خلاف قول إمامه.

فهنا ذكر مسألةً وهي: ما المواضعُ التي يجوزُ فيها التقليدُ؟

فقال: يكونُ التقليدُ في موضعينِ:

الأولُ: أن يكونَ المقلِّدُ عاميًّا لا يستطيعُ معرفةَ الحكمِ بنفسِه؛ إنسانٌ عامِّي لم يتعلَّم ولم يعرف قواعدَ العلمِ، فهذا لا نوجبُ عليه أن ينظرَ وأن يجتهدَ وأن يستخرجَ حكمَ المسألةِ من الكتابِ والسُّنّةِ، وإنما الواجبُ في حقِّه أن يُقلِّدَ، وأن يتابعَ غيرَه من أهلِ العلمِ، هذا فرضُه. ولو اجتهدَ ففعلُه هذا محرَّمٌ؛ لأن الاجتهادَ لا بدَّ له من آلةٍ ذكرناها في الدرسِ الماضي. ما الدليلُ على ذلك؟ قولُ اللهِ تعالى: ﴿فَاسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ﴾[النحل:43].

ففي هذه الآيةِ قسَّم اللهُ الناسَ فريقينِ: يعلمونَ ولا يعلمونَ، قال: ﴿فَاسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ﴾[النحل:43].

فأهلُ الذكرِ هؤلاء هم العالمونَ، والسائلونَ هم غيرُ العالمينَ، فجعل اللهُ فرضَ غيرِ العالمِ أن يسألَ أهلَ العلمِ.

واللهُ عزَّ وجلَّ ما أمرَ العاميَّ بسؤالِ العالمِ إلا لكي يأخذَ بقولِه، لا لمجرَّدِ السؤالِ، وإنما لما يترتَّبُ على ذلك من الأخذِ بقولِه والعملِ به.

فالعاميُّ يُقلِّدُ، والمجتهدُ لا يُقلِّدُ، وإنما الأصلُ أن ينظرَ في الأدلةِ.

قال الشيخ رحمه الله: ويُقلِّدُ أفضلَ من يجدُه علمًا وورعًا، يعني يبحثُ عن العالمِ من المجتهدينَ، وعن الورعِ من المجتهدينَ، فإن تساوى عنده اثنان خُيِّرَ بينهما.

إن تساوى عنده رجلان عالمانِ في الفضلِ والورعِ والعلمِ، فإنه يُخيَّرُ بينهما.

قال: والثاني: أن يقعَ للمجتهدِ حادثةٌ تقتضي الفوريّةَ، ولا يتمكَّنَ من النظرِ فيها فيجوزُ له التقليدُ حينئذٍ.

وقع للمجتهدِ، للعالمِ، لطالبِ العلمِ مسألةٌ، وضاق الوقتُ، ولا يستطيعُ أن ينظرَ

في الأدلةِ، أو نظرَ في الأدلةِ ولم يستطعْ أن يُرجِّحَ بين الأدلةِ، في هذه الحالةِ كذلك يجوزُ له أن يُقلِّدَ غيرَه.

قال: واشترط بعضُهم لجوازِ التقليدِ ألا تكونَ المسألةُ من أصولِ الدينِ التي يجبُ اعتقادُها؛ لأن العقائدَ يجبُ الجزمُ فيها، والتقليدُ إنما يفيدُ الظنَّ فقط.

وهذه مسألةٌ يُدندِنُ حولها بعضُ الناسِ، يقولون: لا يجوزُ التقليدُ في العقائدِ، وإنما كلُّ مسألةٍ من مسائلِ العقائدِ ينبغي لك أن تأخذَها بدليلِها. وهذا القولُ قولٌ ضعيفٌ، مع انتشارِه بين الناسِ، قولٌ ضعيفٌ.

لماذا؟ لأن الأصلَ في الأدلةِ العمومُ، واللهُ عزَّ وجلَّ قال: ﴿فَاسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ﴾[النحل:43]. وقال: ﴿فَاتَّقُوا اللهَ مَا اسْتَطَعْتُمْ﴾[التغابن:16].

فالعاميُّ الأصلُ فيه أنه لا يستطيعُ أن ينظرَ وأن يعلمَ كلَّ مسألةٍ بدليلِها.

ولذلك لما كان الرجلُ يأتي النبيَّ ﷺ، وكان النبيُّ ﷺ يأمرُه بالدخولِ في الإسلامِ، فيقولُ له: «قُلْ لا إلهَ إلا اللهُ محمدٌ رسولُ اللهِ، وأشهدُ أن لا إلهَ إلا اللهُ وأن محمدًا رسولُ اللهِ»، وهذا كذلك فيه ردٌّ على من أوجبَ النظرَ، فما كان النبيُّ ﷺ يقولُ له: هل نظرتَ؟ هل شككتَ؟ هل قصدتَ إلى النظرِ؟ فهذا يردُّ على من قال بالنظرِ وبالقصدِ إلى النظرِ أو الشكِّ من المتكلمين.

بعضُ الصحابةِ صحَّ عنهم أنه لما أسلمَ رجعَ لأهلِ بيتِه أو قبيلتِه، وأقسمَ ألّا يُكلِّمَهم وألّا يُطاعِمَهم إلا بعد أن يدخلوا في الإسلامِ، فدخلوا في الإسلامِ.

دخلوا اجتهادًا أم تقليدًا؟ تقليدًا.

إيمانُهم يصحُّ أم لا يصحُّ؟ إيمانُهم يصحُّ، وهناك الكثيرُ من الحوادثِ في السيرةِ التي تُبيِّن أن كثيرًا من الناسِ دخلوا في الإسلامِ تقليدًا، لا عن نظرٍ وفكرٍ

وبحثٍ في الأدلةِ.

فلو قلنا إن العقائدَ لا بدَّ فيها من الاجتهادِ والنظرِ في الأدلةِ لكل أحد، لما صحَّحنا إيمانَ هؤلاء ثم إنه كما قلنا: الأصلُ في الأدلةِ أنها عامّةٌ، لا تُفرِّق بين العلميّاتِ ولا العمليّاتِ. لأن بعضَ الناسِ يُفرِّق في بعضِ المسائلِ بين العلميّاتِ والعمليّاتِ..

ما المقصودُ بالعلميّاتِ؟ يعني العقائدَ.

العمليّاتُ؟ العباداتُ والمعاملاتُ بين الخلقِ.

فيقول مثلًا في مسألةٍ كمسألةِ العذرِ بالجهلِ: يقولُ هناك عذرٌ بالجهلِ في العمليّاتِ.

إنسانٌ توضأ وكان يجهلُ أن الصلاةَ مثلًا في المكانِ النجسِ لا تجوزُ، وصلّى، يُعذرُ بجهلِه ولا يأثمُ، ولا يُعذرونه بجهلِه في مسألةٍ من مسائلِ في مسائلِ العقائدِ: لو طافَ حولَ قبرٍ ولا يعلمُ أن الطوافَ حولَ القبرِ من الشركِ باللهِ، أو نذرَ لغيرِ اللهِ أو غيرِ ذلك، ولم يجدْ من يُعلِّمُه، لا يُعذِرونه بالجهلِ. وشابه بعضهم المعتزلةَ في ذلك؛ لأنهم أوصلوا الأمرَ إلى أن هذه الأمورَ إنما تُعرَفُ بالعقلِ.

مع أن اللهَ قال: ﴿وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّى نَبْعَثَ رَسُولًا﴾[الإسراء:15]. وقال: ﴿وَمَا كَانَ اللهُ لِيُضِلَّ قَوْمًا بَعْدَ إِذْ هَدَاهُمْ حَتَّى يُبَيِّنَ لَهُمْ مَا يَتَّقُونَ﴾[التوبة:115].

فالأصلُ أنه لا فرقَ بين العلميّاتِ والعمليّاتِ.

كما أنه يجوزُ أن تُقلِّدَ في العمليّاتِ: أنت بتسأل إيه حكمُ الوضوءِ من لحومِ الإبلِ؟ أنت رجلٌ عاميٌّ لا تعلمُ شيئًا، أقولُ لك: يجبُ الوضوءُ من لحومِ الإبلِ؛ لأنها ناقضةٌ للطهارةِ وللوضوءِ، ولا تسألُ عن دليلٍ ولا تعرفُ الدليلَ، وتأخذُ

بهذه الفتوى، وتتوضّأ كلما أكلتَ لحمَ إبلٍ، تتوضّأ، هذا تقليدٌ.

تسأل: هل من الإيمانِ باللهِ الإيمانُ بعذابِ القبرِ ونعيمِه؟ أقولُ: نعم، من الإيمانِ باللهِ الإيمانُ بعذابِ القبرِ ونعيمِه، وتعتقدُ ذلك تقليدًا لمن قال لك من الأئمةِ المعتبرين.

يصحُّ ولا لا يصحُّ؟

فلو آمنتَ بعذابِ القبرِ ونعيمِه على هذا الأمر، يصحُّ أم لا يصحُّ؟ يصحُّ.

إنما يُطلبُ المرءُ الدليلَ على ذلك من بابِ زيادةِ الإيمانِ ورسوخِ اليقينِ في قلبِه، أو تطلب الأمر البحث عن دليل ذلك لتثبيت ذلك.

ولذلك الصحيحُ أن العاميَّ له أن يُقلِّدَ في العلميّاتِ كما له أن يُقلِّدَ في العمليّاتِ.

ولذلك قال الشيخُ: والراجحُ أن ذلك ليس بشرطٍ، والراجحُ أن ذلك ليس بشرطٍ.

والشيخُ -رحمه الله- كثيرًا ما ينحو إلى الدليلِ، وإن خالفَ المشهورَ من أقوالِ أئمّةِ الدعوةِ أو غيرِ ذلك، أو من علماءِ الحجازِ، كثيرًا ما ينحو إلى الدليلِ، يميلُ إلى الترجيحِ على أساسِ الدليلِ.

قال: والراجحُ أن ذلك ليس بشرطٍ، ولأن العاميَّ لا يتمكَّنُ من معرفةِ الحقِّ بأدلّتِه، فإذا تعذَّر عليه معرفةُ الحقِّ بنفسِه لم يبقَ إلا التقليدُ، لقوله تعالى: ﴿فَاتَّقُوا اللهَ مَا اسْتَطَعْتُمْ﴾[التغابن:16].

ثم ذكر بعد ذلك أنواعَ التقليدِ، قال: والتقليدُ نوعانِ: عامٌّ وخاصٌّ.

فالعامُّ: أن يلتزمَ مذهبًا معيَّنًا، يأخذُ برُخَصِه وعزائمِه في جميعِ أمورِ دينِه.

قلنا: وهذا كان منتشرًا في وقتٍ من الأوقاتِ، يُقال: فلانٌ الحنبليُّ، فلانٌ

الشافعيُّ، فلانٌ الحنفيُّ. لماذا هذه النسبةُ؟ لأنه يأخذُ قولَ إمامِه برُخَصِه وعزائمِه، حتى ولو كانت هذه الأقوالُ تخالفُ الكتابَ والسُّنّةَ، فهذا يُسمّى بالتقليدِ العامِّ، هذا يُسمّى بالتقليدِ العامِّ. بل البعضُ قال بتحريمِ الخروجِ عن أقوالِ الأئمّةِ الأربعةِ، يُحرَّمُ أن تخرجَ عن مذهبِ إمامِك أو عن المذاهبِ الأربعةِ، يعني لو وجدتَ الدليلَ في خلافِ المذاهبِ الأربعةِ لا يجوزُ لك أن تأخذَ به.

ولذلك قال الشيخُ مُبيِّنًا حكمَ ذلك: وقد اختلف العلماءُ فيه، فمنهم من حكى وجوبَه، من الناسِ من قال: إنه يجبُ أن تأخذَ بمذهبِ الإمامِ؛ لتعذُّرِ الاجتهادِ في المتأخّرين، أغلقوا بابَ الاجتهادِ، وقالوا: لا يوجدُ في الأمةِ الآن من عنده الآلةُ التي يستطيعُ أن ينظرَ بها في الأدلةِ.

ومنهم من حكى تحريمَه؛ لما فيه من الالتزامِ المطلقِ باتباعِ غيرِ النبيِّ ﷺ.

قال: وقال شيخُ الإسلامِ ابنُ تيميةَ: إن في القولِ بالوجوبِ قولُ من قال: إنه يجبُ عليك أن تأخذَ بمذهبِ الإمامِ، ويحرُمُ عليك أن تُخالِفَه، قال: إن في هذا القولِ طاعةَ غيرِ النبيِّ ﷺ في كلِّ أمرِه ونهيِه، وهو خلافُ الإجماعِ، وجوازُه فيه ما فيه، وإلّا فهذا يدلُّ على بطلانِ العملِ بالنصوصِ. فيحرُمُ عليك أن تجلسَ لتشرحَ كتابًا من الكتبِ، وأن تُقرِّرَ رُجحانَ المسألةِ في هذا الكتابِ الذي تشرحه على مقتضى الأدلةِ، وإنما هو على مقتضى الإمامِ، قولِ الإمامِ الذي انتسبتَ إليه.

واللهُ عزَّ وجلَّ يقول، والنبيُّ ﷺ يقول: «تركتُ فيكم ما إن اعتصمتم به لن تضلوا بعدي أبدًا»

معنى ذلك أن العملَ بالكتابِ والسُّنّةِ يكون قائمًا دائمًا إلى أن يرثَ اللهُ الأرضَ

ومن عليها.

والنبيُّ ﷺ قال: لن يفترقَا -يعني الكتابُ والسُّنّةُ- حتى يردَ على الحوضِ.

ولذلك كان القولُ الصحيحُ أن هذا يحرمُ، يحرمُ أن تلتزمَ بمذهبِ إمامٍ لا تُخالِفُه أبدًا، تأخذُ برُخَصِه وعزائمِه، وتأخذُ بما وافقَ الشرعَ، وكذلك بما خالفَ الشرعَ.

لماذا؟ قال: لأن هذا هو خلافُ الإجماعِ، وجوازُه فيه ما فيه.

قال شيخُ الإسلامِ ابنُ تيميةَ: من التزم مذهبًا معيّنًا ثم فعلَ خلافَه من غيرِ تقليدٍ لغيرِه أفتاه، ولا استدلالٍ بدليلٍ يقتضي خلافَ ذلك، ولا عذرٍ شرعيٍّ يقتضي حلَّ ما فعله، فهو متّبعٌ لهواه، فاعلٌ للمحرَّمِ بغيرِ عذرٍ شرعيٍّ، وهذا منكرٌ.

وأمّا إذا تبيّن له ما يوجبُ رجحانَ قولٍ على قولٍ، إنسانٌ انتسب للمذهبِ الشافعيِّ، هل يجوزُ للإنسانِ أن يتمذهبَ؟ يجوزُ له أن يتمذهبَ.

هل يجوزُ له أن يدرسَ الفقهُ على مذهبٍ معيّنٍ: أن يبدأَ دراسةَ الفقهِ على مذهبٍ معيّنٍ يجوزُ له، بل هذا هو الأصلُ.

هذا هو الأصلُ كما قال العلماءُ: أن تدرسَ الفقهَ على مذهبٍ معيّنٍ، ثم بعد ذلك تنظرَ في ترجيحِ الأقوالِ وفي المقارنةِ بين أقوالِ الأئمّةِ.

ولكن بشرطٍ: ألّا تتعصّبَ للقولِ الواردِ في المذهبِ.

يعني يجوزُ لي أن أدرسَ الفقهَ على المذهبِ المالكيِّ أو المذهبِ الشافعيِّ، ولكن إذا كانت هناك مسألةٌ وردت في هذا المذهبِ خالفها الدليلُ، والدليلُ على خلافِها آآخذُ بقولِ المذهبِ أم بما رجّحه الدليلُ؟

بما رجّحه الدليلُ.

ولذلك قال: وأمّا إذا تبيّن له ما يوجبُ رجحانَ قولٍ على قولٍ، إمّا بالأدلّةِ المفصّلةِ إذا كان يعرفُها ويفهمُها، وإمّا بأن يرى أحدَ الرجلين أعلمَ بتلك المسألةِ من الآخر، وهو أتقى للهِ فيما يقوله، فيرجعُ عن قولٍ إلى قولٍ لمثلِ هذا، فهذا يجوزُ بل يجبُ، وقد نصَّ الإمامُ أحمدُ على ذلك.

فالذي يحرمُ: أخذُ كلِّ ما في مذهبٍ معيّنٍ بعُجرِه وبُجرِه، بما وافقَ وما خالفَ، هذا يُحرَّمُ.

وأمّا الذي ينتسبُ لمذهبٍ من المذاهبِ، ولكن في مسألةٍ من المسائلِ خالفَ فيها المذهبُ الدليلَ، فصار إلى الدليلِ وتركَ قولَ المذهبِ، فهذا لا حرجَ عليه.

يعني إنسانٌ يدرسُ الفقهَ على مقتضى المذهبِ الشافعيِّ، ولكن في مسألةِ لحومِ الإبلِ رأى أن قولَ أحمدَ أرجحُ لموافقةِ الدليلِ، فتركَ قولَ الشافعيّةِ في المسألةِ وأخذَ بقولِ أحمدَ، فهذا لا حرجَ فيه ما دام أنه اتّبع الدليلَ.

فسمي بعد ذلك: شافعيًّا، حنبليًّا، حنفيًّا، فاتباعًا للدليلِ في كلِّ مسألةٍ، فهذا لا حرجَ فيه. وإلا قال: وإلا فهو متّبعٌ لهواه، فاعلٌ للمحرَّمِ بغيرِ عذرٍ شرعيٍّ، وهذا منكرٌ.

ما هو المنكرُ؟ وما هو الذي اتّبع فيه هواه؟ أن يتركَ قولَ إمامِه لا لدليلٍ راجحٍ، ولكن لهوى في نفسه.

يعني هو مثلًا يتمذهبُ بالمذهبِ الحنبليِّ، ثم هو في مسألةِ نقضِ الوضوءِ بلحومِ الإبلِ يأخذُ بقولِ الشافعيِّ أو بقولِ المالكيةِ، فهذا أخذَ بالقولِ الآخرِ لا على مقتضى الدليلِ، ولكن على مقتضى ما يوافقُ هواه.

قال: فهذا محرَّمٌ؛ لأنه اتّبع هواه بغيرِ عذرٍ شرعيٍّ.

وأمّا إذا تبيّن له رجحانُ قولٍ على قولٍ، إمّا بالأدلّةِ المفصّلةِ إن كان يعرفُها ويفهمُها، وإمّا بأن يرى أحدَ الرجلين أعلمَ بتلك المسألةِ من الآخرِ، وهو أتقى للهِ فيما يقولُ، فهذا لا بأسَ به.

قال: والخاصُّ: إذا عُلمَ التفصيلُ في التمذهبِ العامُّ يجوزُ التمذهبُ العام بشرطِ ألا يتعصّبَ.

إن ظهر له رجحانُ قولٍ خارجِ المذهبِ وجبَ عليه أن يأخذَ بهذا القولِ.

التمذهبُ الخاصُّ، أو استغفرَ اللهَ التقليدُ الخاصُّ: قال أن يأخذَ بقولٍ معيّنٍ في قضيةٍ معيّنةٍ.

وهي التي قال فيها شيخُ الإسلامِ ابنُ تيميةَ: والصحيحُ أنه يجوزُ للمجتهدِ التقليدُ حيث عجزَ عن الاجتهادِ، إمّا لتكافؤِ الأدلةِ، تكافؤُ الأدلةِ في هذه المسألةِ، وإمّا لضيقِ الوقتِ، ضاق الوقتُ عن أن ينظرَ في الأدلةِ وأن يُرجّحَ، وإمّا لعدمِ ظهورِ الدليلِ، لم يظهر عنده الدليلُ المرجّحُ.

في هذه الحالةِ يجوزُ له أن يُقلّدَ تقليدًا خاصًّا في هذه المسألةِ.

وإلّا فالأصل في العالمِ أن يجتهدَ وأن ينظرَ في الأدلةِ.

ولذلك قال: والخاصُّ أن يأخذَ بقولٍ معيّنٍ في قضيةٍ معيّنةٍ، فهذا جائزٌ إن عجزَ عن معرفةِ الحقِّ بالاجتهادِ، سواء عجزَ عجزًا حقيقيًّا أو استطاع ذلك مع المشقّةِ الشديدةِ.

نظرَ في الأدلةِ ولم يصلْ إلى الدليلِ. وقوله: استطاع ذلك مع المشقّةِ الشديدةِ.

قال الشيخُ: لأن كثيرًا من الناسِ يبحثُ عن دليلِ المسألةِ فلا يجدُ ويعجزُ، وكثيرٌ

من الناسِ يبحثُ ولكن يشقُّ عليه مشقّةً شديدةً، فيجدُ مثلًا الدليلَ حديثًا فيه ما فيه، فينظرُ، فيذهبُ ينظرُ في كتبِ الرجالِ وفي كتبِ الحديثِ ويُناقشُ، فيَشُقُّ عليه فحينئذٍ يجوزُ له أن يُقلِّدَ.

هل للمقلِّدِ أن يُفتيَ غيرَه؟ هذه آخرُ مسألةٍ: هل للمقلِّدِ أن يُفتيَ غيرَه؟ هل المقلِّدُ من أهلِ العلمِ؟

يجوزُ له أن يُفتيَ غيرَه؟ بإجماعِ المسلمينَ: المقلِّدُ ليس معدودًا من أهلِ العلمِ.

ولذلك قال اللهُ تعالى: ﴿فَاسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ﴾[النحل:43].

قال: وأهلُ الذكرِ هم أهلُ العلمِ، والمقلِّدُ ليس من أهلِ العلمُ المتبوعينَ، وإنما هو تابعٌ لغيرِه.

ولذلك قال بعضُهم في ذمِّ التقليدِ: لا فرقَ بين مقلِّدٍ وبهيمةٍ تُقادُ بين المعاصرِ والجنادلِ، فكما أن المقلِّدَ ينقادُ كذلك البهيمةُ تنقادُ.

قال: وقال أبو عمرَ بنُ عبدِ البرِّ وغيرُه: أجمع الناسُ على أن المقلِّدَ ليس معدودًا من أهلِ العلمِ، وأن العلمَ معرفةُ الحقِّ بدليلِه.

وقال ابنُ القيمِ: وهكذا كما قال أبو عمرَ، فإن الناسَ لا يختلفون في أن العلمَ هو المعرفةُ الحاصلةُ عن دليلٍ، وأما بدونِ الدليلِ فإنما هو تقليدٌ.

ولذلك قال ابنُ القيمِ في نونيته: والعلمُ معرفةُ الهدى بدليلِه ** ما ذاك والتقليدُ يستويانِ

ثم حكى ابنُ القيمِ -رحمه الله- بعد ذلك في جوازِ الفتوى بالتقليدِ ثلاثةَ أقوالٍ:

القولُ الأولُ: لا تجوزُ الفتوى بالتقليدِ؛ لأنه ليس بعلمٍ، والفتوى بغيرِ علمٍ حرامٌ، وهذا قولُ أكثرِ الأصحابِ وجمهورِ الشافعيةِ، فلا تجوزُ الفتوى بالتقليدِ.

لماذا؟ لأن الله قال: ﴿قُلْ إِنَّمَا حَرَّمَ رَبِّيَ الْفَوَاحِشَ مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَمَا بَطَنَ وَالإِثْمَ وَالْبَغْيَ بِغَيْرِ الْحَقِّ وَأَنْ تُشْرِكُوا بِاللهِ مَا لَمْ يُنَزِّلْ بِهِ سُلْطَانًا وَأَنْ تَقُولُوا عَلَى اللهِ مَا لا تَعْلَمُونَ﴾[الأعراف:33].

والقولُ الثاني: أن ذلك جائزٌ فيما يتعلّق بنفسِه، يعني يجوزُ للمقلِّدِ أن يعملَ برأيِ من قلَّده في نفسِه، لكن لا يُفتي به غيرَه.

قال الشيخُ: وهذا ليس بصحيحٍ؛ لأن ما جاز لنفسِك جاز لغيرِك، والعكسُ بالعكسِ.

ولكن نقول: إن المقلِّدَ إذا تبعَ المقلَّدَ فليس متابعتُه فتوى لنفسِه، ولكن تقليدًا لهذا الشخصِ، فهو لا يعتبرُ نفسَه مُفتيًا ولا متبوعًا بعلمٍ، وإنما يعتبرُ نفسَه مقلِّدًا.

والقولُ الثالثُ: أن ذلك جائزٌ عند الحاجةِ.

إذا هناك ثلاثةُ أقوالٍ في المسألةِ:

القولُ الأولُ: لا يجوزُ الفتوى بالتقليدِ.

القولُ الثانيُ: أن ذلك جائزٌ فيما يتعلّق بنفسِه دون أن يُقلِّده غيرُه.

القولُ الثالثُ: أن ذلك جائزٌ عند الحاجةِ.

فيجوزُ أن نقلِّدَ المقلَّدَ إذا لم نجد غيرَه.

يعني عندنا إنسانٌ كلما جدَّت مسألةٌ سألناه في هذه المسألةِ، فيخرجُ ليسألَ واحدًا من أهلِ العلمِ، ولا يوجدُ أهلُ علمٍ في البلدِ، ويأتي بهذه الفتوى لينشرَها بين الناسِ، يجوزُ للناسِ أن يقلِّدوه أم لا يجوز؟

يجوزُ لهم أن يقلِّدوه، لماذا؟ لأن هذا حاجةٌ وضرورةٌ.

أمّا إذا كان هناك من يستطيعُ النظرَ في الأدلةِ، فيحرمُ عليه أن يُفتيَ بالتقليدِ، بل

يجبُ عليه أن ينظرَ هو وأن يُرجِّحَ بين الأدلةِ.

ثم قال -رحمه الله-: وبه يتمُّ ما أردنا كتابتَه في هذه المذكِّرةِ الوجيزةِ، نسألُ اللهَ أن يُلهمَنا الرشدَ في القولِ والعملِ، وأن يُكلِّلَ أعمالَنا بالنجاحِ، إنه جوادٌ كريمٌ، وصلّى اللهُ وسلّم على نبيِّنا محمدٍ وآلِه، والحمدُ للهِ على التمامِ.

الحمدُ للهِ.